

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE" - CENTRO DI STUDI EBRAICI
MiBAC - SOPRINTENDENZA ARCHIVISTICA PER LA PUGLIA
CENTRO DI RICERCHE E DOCUMENTAZIONE SULL'EBRAISMO
NEL MEDITERRANEO "CESARE COLAFEMMINA"

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

IV

1510/2010
CINQUECENTENARIO DELL'ESPULSIONE
DEGLI EBREI DALL'ITALIA MERIDIONALE

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE
NAPOLI, UNIVERSITÀ "L'ORIENTALE" - 22 NOVEMBRE 2010

A CURA DI
GIANCARLO LACERENZA



UniorPress

AdSE
IV



PUBBLICAZIONE SOSTENUTA DA
FONDAZIONE CASSA DI RISPARMIO DI PUGLIA
REGIONE PUGLIA - ASSESSORATO AL MEDITERRANEO
PROGETTI “ARCHIVI - FONTI E STORIA PER L’EBRAISMO”

*

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI
DIRETTO DA GIANCARLO LACERENZA

CENTRO DI STUDI EBRAICI
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”
PIAZZA S. DOMENICO MAGGIORE 12, 80134 NAPOLI
TEL. + 39 0816909675 - FAX. + 39 0815517852
E-MAIL: CSE@UNIOR.IT

In copertina: Belisario Corenzio, *Ferdinando il Cattolico scaccia gli ebrei* Napoli, Palazzo Reale (su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, © Palazzo Reale di Napoli)

ISBN 978-88-6719-052-2

© UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”
Edizione digitale UniorPress - 2020

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE" - CENTRO DI STUDI EBRAICI
MiBAC - SOPRINTENDENZA ARCHIVISTICA PER LA PUGLIA
CENTRO DI RICERCHE E DOCUMENTAZIONE SULL'EBRAISMO
NEL MEDITERRANEO "CESARE COLAFEMMINA"

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

IV

1510/2010

CINQUECENTENARIO DELL'ESPULSIONE
DEGLI EBREI DALL'ITALIA MERIDIONALE

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE
NAPOLI, UNIVERSITÀ "L'ORIENTALE" – 22-23 NOVEMBRE 2010

A CURA DI
GIANCARLO LACERENZA



NAPOLI 2013

SOMMARIO

- 7 Note introduttive
GIANCARLO LACERENZA, MARIA C. NARDELLA, MARIAPINA MASCOLO
- 1510/2010: CONVEGNO INTERNAZIONALE PER IL CINQUECENTENARIO
DELL'ESPULSIONE DEGLI EBREI DALL'ITALIA MERIDIONALE. NAPOLI,
UNIVERSITÀ "L'ORIENTALE", 22-23 NOVEMBRE 2010
- Saluti
- 13 LIDA VIGANONI
- 15 GADI PIPERNO
- 17 PIER LUIGI CAMPAGNANO
- Studi
- 21 CESARE COLAFEMMINA
Gli ebrei in Puglia sotto Ferdinando il Cattolico (1503-1516)
- 45 ANNA ESPOSITO
Gli ebrei del Viceregno di Napoli profughi nello Stato pontificio:
la situazione nel Lazio meridionale e a Roma
- 57 NADIA ZELDES
There is no greater liberty than that given to them by the king of Spain... Jewish converts to Christianity in the aftermath of the expulsion of 1510 according to Rabbinic Responsa
- 67 FRANCESCO PAOLO TOCCO
La contro-migrazione degli ebrei siciliani dal Regno di Napoli:
spunti per una riflessione identitaria
- 77 ROBERTO BONFIL
Memoria e oblio in una nota autobiografica di Yiṣḥaq Abravanel

- 91 CÉDRIC COHEN SKALLI
Yiṣḥaq Abravanel a Napoli: espulsione e memoria moderna
- 103 PAOLA AVALLONE
Nascita e diffusione dei Monti di Pietà nel Regno di Napoli
ed espulsione degli ebrei: una relazione inesistente?
- 117 PETER A. MAZUR
Un'alleanza ambigua: i nuovi cristiani, il viceré e la costruzione
del dominio spagnolo a Napoli
- 131 FRANCESCO LUCREZI
Cinque secoli dopo: l'espulsione, il ritorno, la revoca
- 147 GIANCARLO LACERENZA
L'espulsione degli ebrei di Spagna in un dipinto nel Palazzo Reale
di Napoli

NOTE INTRODUTTIVE

Con un leggero ritardo rispetto ai tempi previsti, ma non troppo oltre la media delle usuali attese, presento infine il volume con gli Atti del Convegno Internazionale sull'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale che ho avuto l'onore di organizzare per il Centro di Studi Ebraici dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" e che si è celebrato nella sede del nostro Rettorato fra il 22 e il 23 novembre 2010: esattamente cinquecento anni dopo la promulgazione del decreto di espulsione. Questa pubblicazione non ripara certo il dramma e le terribili conseguenze portate da quell'altra, ma spero almeno che possa contribuire in qualche modo a comprenderne meglio le cause, le dinamiche, gli effetti e anche alcuni sviluppi.

Pur di fronte a un'occasione di questo rilievo e importanza, si deve purtroppo registrare, e non con soddisfazione, che nel 2010 poco altro è stato fatto, in Italia e altrove, per ricordare il *gherùsh* del 1510. Sono quindi particolarmente fiero di essere riuscito a raccogliere a Napoli, almeno per un po' di ore, un gruppo di colleghi, studiosi e amici, molti dei quali giunti appositamente da altri luoghi d'Italia o dall'estero, per ricordare e studiare con occhi nuovi un evento tragico, fondamentale per la nostra storia e da essa solo apparentemente lontano.

Desidero ringraziare per il consueto sostegno il Rettore dell'Orientale, Lida Viganoni e, per il generoso supporto, il Direttore dell'Istituto di Studi sulle Società del Mediterraneo, Paolo Malanima, e gli allora Presidi delle Facoltà di Lettere e Filosofia e di Scienze Politiche dell'Orientale, Amneris Roselli e Amedeo Di Maio.

Un sincero ringraziamento va all'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane e alla Comunità Ebraica di Napoli, che hanno patrocinato l'evento e partecipato attivamente ai lavori: grazie in particolare ai rispettivi presidenti, Renzo Gattegna e Pier Luigi Campagnano, nonché ad Anselmo Calò, Roberto Della Rocca, Victor Magiar e Gadi Piperno.

Ai relatori rinnovo i più sentiti ringraziamenti per la loro generosa disponibilità, per il loro lavoro e per la loro pazienza.

Sono grato infine, oltre ogni dire, alla Soprintendenza Archivistica per la Puglia e in particolare alla Soprintendente Maria C. Nardella per aver voluto sostenere, insieme al Centro di Ricerche e Documentazione sull'Ebraismo nel Mediterraneo "Cesare Colafemmina" presieduto da Mariapina Mascolo, la pubblicazione di questi Atti.

Napoli, marzo 2013

Giancarlo Lacerenza
Direttore scientifico del Centro di Studi Ebraici
Università di Napoli L'Orientale

Nel novembre 2010 ho avuto modo di partecipare al Convegno internazionale curato dal professor Giancarlo Lacerenza, direttore del Centro di Studi Ebraici dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", per commemorare il cinquecentesimo anniversario della promulgazione della prammatica voluta da Ferdinando il Cattolico per l'espulsione anche dal Regno di Napoli degli ebrei in esso residenti.

L'occasione offerta non è stata, naturalmente, un appuntamento celebrativo. È stata piuttosto un momento di approfondimento importante per lo studio della storia delle comunità ebraiche meridionali, oltre che di quella del Viceregno nel suo complesso, con contributi di grande interesse offerti dagli studiosi invitati dal Centro napoletano.

Mi è stato, così, possibile confrontare i risultati delle ricerche illustrate con quelli di altri studi dedicati in passato più specificamente alla Puglia di Età moderna e valutare, nel contempo, quanto la presenza ebraica vi fosse radicata fin dal Medioevo, con riflessi non certo limitati al solo ambito mercantile e creditizio. Dimensioni e spessore di questa presenza si possono ancora evincere dalla toponomastica di alcuni dei nostri centri urbani e dai monumenti ancora conservati, per esempio a Trani. Fin dall'Alto Medioevo anche in Puglia si è assistito alla rinascita della lingua e della cultura ebraica, con una fioritura di poeti sinagogali e la presenza di rinomate scuole talmudiche.

Come testimoniato non solo dalla documentazione pugliese, la diaspora alla quale furono costrette nella prima metà del Cinquecento anche le nostre comunità non interruppe soltanto il loro legame con la terra in cui da secoli risiedevano. La rottura prodotta dall'espulsione degli ebrei pugliesi costituì un *vulnus* anche per le collettività delle quali, fino a quel momento, avevano in qualche modo fatto parte.

È, quindi, la consapevolezza dell'importanza di quei legami che ha recentemente indotto la Soprintendenza Archivistica per la Puglia a fare proprio l'invito del compianto professor Cesare Colafermina a raccogliere – per quanto sarà possibile – il testimone in territorio pugliese del lavoro da lui così brillantemente condotto nel corso della sua attività di studioso. La stessa consapevolezza e, naturalmente, l'onore di poter contribuire a un'opera tanto meritoria hanno indotto la stessa Soprintendenza a sostenere, insieme al CeRDEM, la pubblicazione degli Atti del Convegno napoletano nell'ambito dei progetti "Archivi - Fonti e storia per l'Ebraismo", promossi dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Puglia e dalla Regione Puglia - Assessorato al Mediterraneo.

Maria C. Nardella
Soprintendente Archivistico per la Puglia

Particolarmente opportuna risulta la scelta di un affresco mai studiato sotto l'interessante aspetto della storia rappresentata, quale "La cacciata degli ebrei dalla Spagna" di Belisario Corenzio, osservato per la sua specificità da Giancarlo Lacerenza in una sala nel Palazzo Reale di Napoli, per la copertina di questo volume dedicato al Cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale – e quindi, per l'epoca – dai più recenti possedimenti di Ferdinando il Cattolico. Il contenuto dell'affresco napoletano, con tutte le sue complessità iconografiche e interpretative, non solo richiama immediatamente il legame dell'espulsione napoletana del 1510 con quella spagnola del 1492, ma riporta anche alla necessità e all'urgenza di approfondimenti storici e di una ricomposizione sistematica della documentazione sulla presenza ebraica nel Sud d'Italia.

Nel convegno sul Cinquecentenario, voluto e curato dal Prof. Lacerenza – e unica iniziativa di un certo respiro dedicata all'evento nell'intero panorama culturale e universitario italiano – si nota come ampio spazio sia stato dato al ruolo della Puglia, principale rifugio di innumerevoli ebrei del Viceregno nei tre decenni posteriori al 1510, e prima dell'espulsione definitiva del 1541. Sono molti i documenti coevi, pubblicati da Cesare Colafemmina e principalmente rinvenuti negli Archivi di Stato di Napoli e di Bari, da cui emerge l'attività frenetica degli ebrei pugliesi in quegli anni, segnati da dismissioni di lavoro, rinunce ai crediti e da varie tipologie di altri atti notarili stipulati in vista dell'esilio, che molti credettero potesse essere assai breve, e solo temporaneo. Così purtroppo non fu.

Per tutti questi motivi, il Centro di Ricerca e Documentazione sull'Ebraismo nel Mediterraneo, una struttura di ricerca con competenze multidisciplinari intitolata al suo fondatore, Cesare Colafemmina, ha aderito con entusiasmo al progetto di pubblicazione di questi Atti curati dal Prof. Lacerenza, il quale ha raccolto questo impegno lanciato da Colafemmina a continuare le indagini di prima mano, sia come direttore scientifico del Centro di Studi Ebraici dell'Università L'Orientale di Napoli, sia come vicepresidente CeRDEM, che si avvale di un Comitato scientifico diretto dal Prof. Mauro Perani dell'Università di Bologna.

Il convegno di Napoli ha indicato una strada che occorre continuare a percorrere e su cui continueremo a indagare, per far emergere sempre nuovi documenti e dettagli di quel grande affresco, oggi solo in minima parte noto e leggibile, che fu la storia ebraica del Sud.

Mariapina Mascolo

Presidente del CeRDEM - Centro di Ricerche e Documentazione
sull'Ebraismo nel Mediterraneo "Cesare Colafemmina"

1510/2010

CONVEGNO INTERNAZIONALE PER IL CINQUECENTENARIO
DELL'ESPULSIONE DEGLI EBREI DALL'ITALIA MERIDIONALE

NAPOLI, UNIVERSITÀ "L'ORIENTALE", 22-23 NOVEMBRE 2010

SALUTI

LIDA VIGANONI

Rettore dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Cinquecento anni fa, sul finire del mese di novembre del 1510, si consumò un evento tragico e di grande importanza per la storia del Mediterraneo: l'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale, primo atto di una serie di provvedimenti che si conclusero nel 1541 e avrebbero determinato la scomparsa, per un lungo periodo, della millenaria presenza ebraica nel Meridione.

Le conseguenze di quella espulsione furono enormi: basti pensare che vi furono coinvolte molte migliaia di persone, il cui numero non è mai stato calcolato con precisione, ma che fu senza dubbio altissimo. Incalcolabili furono le perdite sotto il profilo umano, culturale, economico. Fu l'ultima grande diaspora ebraica europea prima della Shoah.

In occasione del quinto centenario di quell'evento, il Centro di Studi Ebraici de "L'Orientale" ha opportunamente promosso questo convegno internazionale, l'unico che un Ateneo abbia realizzato, in Italia e all'estero, per solennizzare l'evento. Al Centro e in particolare al collega Giancarlo Lacerenza che lo ha organizzato, va il ringraziamento mio personale e dell'Ateneo.

Desidero ricordare in questa occasione che la presenza del Centro di Studi Ebraici nell'Ateneo è piuttosto recente. Si è costituito, infatti, nel 2007 ma è senza alcun dubbio tra i più attivi, spaziando peraltro in un vasto campo di tematiche e di problematiche. Il Centro suggella in qualche modo l'attenzione nei confronti della cultura ebraica da parte dell'Orientale, dove lo studio della Lingua e della cultura ebraica è presente nei percorsi di studio fin dal lontano 1930. Ed è il caso di ricordare che questo è l'unico polo culturale del Mezzogiorno in cui sia possibile seguire attività e lezioni sulla cultura ebraica, sulla storia dell'ebraismo, su tutte le discipline connesse.

L'odierno Convegno è l'ennesima iniziativa che si muove in questa direzione ed è soprattutto in linea con la missione del nostro Ateneo, luogo privilegiato per l'incontro con lingue, culture e tradizioni diverse. Luogo dove gli studi ebraici, interculturali per loro stessa natura, trovano meglio che altrove l'humus per crescere e svilupparsi.

Vorrei ricordare, infine, quanto la cultura europea del Novecento debba al mondo ebraico, alle sue suggestioni, alla sua inesauribile creatività.

Basti pensare a Joseph Roth (1894-1939), nato in Galizia, alle estreme propaggini dell'Impero Austro-Ungarico, straordinario narratore al quale Claudio Magris dedicò, nel 1989, un bellissimo libro: *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale* (Einaudi). Il tema era quello dell'esilio degli ebrei, che diventava simbolo della vita di ognuno, e cioè «l'individuo esiliato dalla pienezza e dalla totalità della vita vera». E poi, limitandomi alle mie letture: Elias Canetti (1905-1994), ebreo bulgaro e scrittore di lingua tedesca, premio Nobel per la letteratura nel 1981; Emmanuel Levinas (1906-1995), grande filosofo francese di origini lituane; Edmond Jabès (1912-1991), ebreo egiziano di lingua francese, scrittore e poeta di altissimo livello; e infine Paul Celan (1920-1970), galiziano e poeta di lingua tedesca, fra i più grandi poeti del Novecento.

Questi brevissimi accenni faranno intendere, credo, quanto sia vivo il mio interesse per questo Convegno, che sono certa sarà ricco di risultati di grande interesse.

GADI PIPERNO

Unione delle Comunità Ebraiche Italiane

Sono qui a portarvi il saluto dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, e il ringraziamento sentito all'istituzione che ci ospita e in particolare al Prof. Lacerenza per l'organizzazione di questo magnifico convegno. L'espulsione degli ebrei dalla Spagna, dalla Sicilia e successivamente dall'Italia meridionale è stata una ferita profondissima per il mondo ebraico, ma lo è stata allo stesso modo per i luoghi nei quali fu messa in atto ed in particolare per il Meridione. Per gli Ebrei che vivevano in questi luoghi il decreto di espulsione ha causato morte, esilio, conversioni forzate o quanto meno indotte. Il fenomeno del cripto-giudaismo è una storia di sofferenze, di sdoppiamento di identità, una storia di persone che hanno dovuto mostrare all'esterno ciò che non erano ed essere sé stessi solo nelle quattro mura della propria casa. E nonostante tutto, molte famiglie sono riuscite a tramandare per mezzo millennio, a rischio della loro vita, preziosi frammenti di vita ebraica evitando così un'assimilazione definitiva.

Per il Meridione la perdita della componente ebraica ha significato lo sradicamento di una fetta importante della propria identità culturale. La convivenza di etnie diverse, di culture diverse, di religioni diverse ha fatto di queste terre un luogo di accoglienza, di cultura e di prosperità. Il tentativo di forzare la creazione di un monolite culturale e religioso ha tolto al Sud quella marcia in più che aveva avuto nel medioevo e che ne aveva fatto un crocevia straordinario nelle relazioni tra Europa ed Oriente. Oggi la globalizzazione e l'utilizzo poco responsabile dei nuovi mezzi tecnologici ci pongono di fronte ad un nuovo pericolo ovvero la tendenza ad una standardizzazione di mode e cliché comportamentali con conseguente perdita delle specifiche identità culturali. Questa tendenza può essere per certi aspetti più pericolosa del tentativo forzato di cancellare dalla società alcune fette di identità. A breve celebreremo la festa di Hanukkah, che ricorda un ben preciso momento storico. Ai tempi di Antioco IV Epifane la cultura ellenistica aveva esercitato una seduzione potenzialmente fatale anche all'interno della società ebraica. Nessuno si proponeva di distruggere fisicamente il popolo ebraico, ma l'obiettivo era di colonizzarlo culturalmente. Secondo molti studiosi questo è stato uno dei momenti in cui il popolo ebraico ha maggiormente rischiato l'estinzione, proprio perché ha corso il rischio di perdere la propria specificità in un mondo che tendeva alla standardizzazione culturale.

L'Ebraismo col suo attaccamento ad una tradizione millenaria, con il suo imperativo all'educazione e all'istruzione è per la società un potente antidoto contro questo tipo di tendenze. L'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, con il patrocinio a questo straordinario evento e con la presenza di due assessori della Giunta, è qui oggi a testimoniare la determinazione a far sì che il matrimonio tra Sud ed Ebraismo riscopra le sue antiche radici. È un cammino che abbiamo intrapreso già da qualche anno con alcuni risultati di eccellenza. Vorrei qui menzionare a titolo di esempio la Giornata Europea della Cultura Ebraica del 2009 che ha avuto come capofila Trani e il successivo festival Negba (in ebraico, "Verso Sud") che hanno visto la partecipazione di più di 12.000 persone, e un seminario di approfondimento sul marranesimo tenutosi lo scorso maggio. Negli scorsi anni abbiamo definito un protocollo d'intesa con la Regione Sicilia per la promozione ed il sostegno ad iniziative culturali, alla conservazione ed alla tutela di beni artistici e monumentali, alla collaborazione con le Università e molto altro.

Il Meridione è ricco di testimonianze dell'antica e numerosa presenza ebraica. Giudecche, cimiteri, sinagoghe, bagni rituali. Ma non è sui resti che dobbiamo porre la maggiore attenzione. Abbiamo oggi alcuni importanti segnali di risveglio provenienti da diverse regioni del Sud, dalle ceneri di un ebraismo esiliato, ma anche occultato, dissimulato, quasi soffocato ma mai spentosi definitivamente. La cosa ha quasi dell'incredibile dopo tutto questo tempo, eppure nelle regioni del mondo in cui è stato attuato il decreto di espulsione del 1492, abbiamo diversi esempi di clamorosi ritorni all'ebraismo di interesse comunitario. Ci stiamo facendo promotori di iniziative educative e culturali, e viene altresì richiesta la nostra partecipazione ad eventi organizzati da vari enti locali. È una sfida non semplice, ma abbiamo la consapevolezza che mai come oggi il momento sia propizio per ricucire lo strappo creatosi cinquecento anni fa e ricreare quel profondo legame da cui sia il Meridione che l'Ebraismo trassero in passato straordinari benefici.

Un'interessante coincidenza. Lo scorso sabato abbiamo letto nelle sinagoghe il brano della bibbia in cui Giacobbe ed Esaù si ritrovano dopo tanti anni, seguiti alla separazione scaturita da un conflitto. Alla vigilia dell'incontro i timori erano tanti, e lunga è stata la preparazione all'evento, ma alla fine il tutto si è concluso con un grande abbraccio e con l'appuntamento per la fine di un percorso, con tempi diversi, con strade diverse, ma che secondo i maestri punta dritto a Gerusalemme alla fine dei tempi verso l'era messianica. Il percorso che abbiamo intrapreso dobbiamo intenderlo quindi in un'ottica *midor ledor*, di generazione in generazione, un percorso a lungo termine transgenerazionale che porti Meridione ed Ebraismo ad un futuro prospero, pacifico e soprattutto condiviso.

PIER LUIGI CAMPAGNANO

Presidente della Comunità Ebraica di Napoli

Attualmente in Italia esistono ventuno Comunità ebraiche, tra grandi e piccole; di queste venti sono al centro-nord e una sola nel Sud Italia: Napoli.

Un tempo, tuttavia, le Comunità ebraiche erano presenti nella maggior parte delle località, sia grandi che piccole, dell'Italia meridionale e Beniamino da Tudela, nel suo viaggio fino al Medio Oriente avvenuto nella seconda metà del XII secolo, da buon cronista enumera ed elenca con cura le località visitate, ricordando i luoghi santi, le reliquie e la consistenza numerica degli abitanti di religione ebraica. Stando a questa relazione, l'Italia meridionale ospitava allora alcune delle comunità ebraiche più numerose, in assoluto, dell'intera diaspora.

Queste ricche e operose comunità furono travolte dalla cacciata del 1510. Rimangono oggi, in molti paesi, quartieri chiamati "Giudea", o "Judeca"; resti di sinagoghe distrutte o inglobate in chiese o altri edifici; tracce toponomastiche ma, anche e soprattutto, scintille ebraiche più consapevoli di quanto non si creda.

Ringrazio il Centro Studi Ebraici e l'Università degli Studi di Napoli L'Orientale che, con il contributo dell'Istituto di Studi sulle Società del Mediterraneo del CNR, hanno voluto e organizzato questo evento.

Voglio ringraziare tutti gli intervenuti che con le loro accurate relazioni renderanno vivo e interessante questo convegno.

La Comunità Ebraica di Napoli e l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane hanno iniziato a ragionare su un "Progetto Sud". Esaminando infatti la storia della presenza ebraica, risulta evidente la capacità dell'ebraismo di assimilare dal mondo esterno senza assimilarsi. La realizzazione di questo progetto rappresenta un impegno culturale capace di rafforzare quel ruolo che l'Italia meridionale ha già ricoperto nello sviluppo della cultura ebraica e nella sua storia.

Mi auguro che questo convegno in occasione del Cinquecentenario non sia solo un anniversario, ma l'inizio di una nuova presenza ebraica nel Sud. E la realizzazione di queste giornate sembra un ottimo inizio.

STUDI

Gli ebrei in Puglia sotto Ferdinando il Cattolico (1503-1516)

Il quadro generale

L'11 novembre 1500 Ferdinando il Cattolico e il nuovo re di Francia Luigi XII stipularono a Granada un trattato segreto con cui si divisero il regno di Napoli, la cui esistenza fu ritenuta fonte di continue inquietudini e turbamenti nello scacchiere mediterraneo. Nella spartizione, Napoli, Campania e Abruzzi erano destinati a Luigi di Francia; Puglia e Calabria a Ferdinando. Il papa Alessandro VI – scontento di Federico d'Aragona, il quale si era rifiutato di dare in moglie a Cesare Borgia la figlia Carlotta – promise d'investire al momento opportuno i due usurpatori e nel concistoro del 25 giugno dichiarò Federico decaduto del regno. Nella primavera del 1501 Luigi XII mandò il suo esercito a conquistare Napoli. Federico si apprestò alla difesa e chiese aiuto a Ferdinando, il quale, come suo antico alleato nella guerra contro Carlo VIII di Francia nel 1495, aveva occupato alcune fortezze in Calabria. Solo quando i francesi furono a Roma e il papa pubblicò la bolla contro di lui, egli comprese il tradimento del cugino. Cercò lo stesso di contenere i francesi, ma fu sopraffatto dalla loro preponderanza militare e dalla loro ferocia. Preferì, comunque, Luigi XII al perfido parente e gli cedette il regno, ottenendo in compenso la contea del Maine e una pensione vitalizia.¹

L'accordo di Granada non fu, però, rispettato, perché i francesi volevano anche la Capitanata, ossia la Puglia settentrionale, che essi dicevano faceva un tutt'uno con gli Abruzzi e il Molise per via delle pecore che vi migravano dall'Abruzzo in autunno per i pascoli invernali. spagnoli e francesi vennero alle armi. Vinsero gli spagnoli con la battaglia di Cerignola del 28 aprile 1503 e con quella definitiva del 29 dicembre sul Garigliano. Ferdinando il Cattolico, ormai signore di tutto il regno di Napoli, lo dichiarò annesso alla corona di Spagna e lo costituì in Viceregno.

¹ Cf. T. Pedio, *Napoli e Spagna nella prima metà del Cinquecento*, Cacucci, Bari 1971, 30-34; P. Pieri, *Il Rinascimento e la crisi militare italiana*, Einaudi, Torino 1952, 418-431.

Le forze spagnole che conquistarono la Calabria e poi il resto del regno erano comandate dal Gran Capitano Consalvo Fernandez de Cordova, che dal 1503 al 1507 sarà anche Viceré.²

La Puglia, naturalmente, faceva parte del Vicereame, ma alcune città erano sotto il dominio di Venezia: Monopoli, conquistata il 29 giugno 1495 ai francesi dalla repubblica di San Marco alleata degli aragonesi contro Carlo VIII di Francia; Trani, Brindisi, Otranto che erano state date in pegno da Ferrandino d'Aragona nel 1496 in cambio dell'aiuto che gli era stato promesso per respingere i francesi. Una particolare autonomia godeva il ducato di Bari, comprendente anche Modugno e Palo, che era stato donato da Federico d'Aragona nell'anno 1500 (ma in realtà nel 1501) alla nipote Isabella, vedova di Gian Galeazzo Sforza, duca di Milano.³

Progetti anti giudaici dei sovrani di Spagna per il regno di Napoli

Dagli eventi che seguirono l'incorporazione del regno di Napoli nel dominio spagnolo, sembra che il nuovo sovrano fosse ben deciso ad applicare subito anche all'Italia meridionale la politica di epurazione religiosa seguita nella penisola Iberica verso ebrei e musulmani. Il 2 marzo 1504, infatti, neppure un anno dopo l'ingresso di Consalvo Fernando de Cordova a Napoli (16 maggio 1503), Ferdinando e Isabella gli inviarono una lettera patente in cui ordinavano che gli ebrei uscissero dal regno entro un certo termine. Il Gran Capitano fece sapere che non era il caso di immiserire e danneggiare il regno privandolo degli ebrei confessi e dei crypto-ebrei, ossia dei marrani. Era sufficiente vigilare su loro, magari introducendo anche qui l'inquisizione al modo di Spagna.⁴ In realtà il Gran Capitano, forse edotto dagli effetti negativi prodotti dall'espulsione del 1492 dalla Spagna, aveva tenuto un comportamento molto equilibrato nei confronti degli ebrei presenti nel Sud. L'8 settembre 1501 aveva concesso all'università di Cosenza che nessun cittadino o forestiero, sia cristiano che giudeo o cristiano novello, potesse essere costretto a fare prestiti o pagamenti privati.⁵ Il 17 settembre dello stesso anno aveva acconsentito che a Gerace nel godimento dei privilegi posseduti dalla città fossero compresi anche gli ebrei, sia quelli cittadini,

² Pedio, *Napoli e Spagna*, 34-40.

³ Isabella fu confermata nel possesso del Ducato da Ferdinando il Cattolico il 10 ottobre 1502. Cf. L. Pepe, *Storia della successione degli Sforzeschi negli stati di Puglia e di Calabria*, introduzione di G. Musca, Società di Storia Patria per la Puglia, Cassano Murge 1985², 108-110, doc. IV; 110-112, doc. V.

⁴ F. Ruiz Martín, "La expulsión de los Judíos del reino de Nápoles", *Hispania* 9 (1949) 44-48.

⁵ *Privilegi et capitoli della città di Cosenza et soi casali, concessi dalli serenissimi Re de questo regno de Napoli, confirmati et di nuovo concessi per la Maestà Cesarea et per la serenissima Maestà de re Philippo nostro signore*, Napoli 1557, f. 66rv.

sia quelli immigrati di recente, i quali erano artigiani.⁶ Il 7 dicembre aveva approvato la richiesta dell'università di Gallipoli affinché i giudei che si erano trasferiti nella città dalla vicina Nardò ed erano divenuti suoi cittadini potessero recuperare i beni mobili e stabili che erano stati loro depredati a Nardò e in altri luoghi da baroni e altre persone, e che fossero salvaguardate le loro persone e beni.⁷ Il 24 settembre aveva dato il suo assenso anche a due richieste presentategli dai delegati di Molfetta, che lo avevano raggiunto nell'accampamento che aveva piantato nei pressi di Castellaneta. Le due richieste concernevano i cristiani novelli di Trani che nel 1495 si erano rifugiati a Molfetta per sfuggire alle violenze insorte contro di loro quando Carlo VIII aveva invaso il regno.⁸ L'università ottenne che continuassero a restare in città e a trafficare liberamente per tutto il Regno; nel caso i Re Cattolici avessero deciso di espellerli – come era accaduto in Spagna – concedessero loro quattro mesi di tempo per predisporre a uscire, e senza molestia alcuna per le loro persone e beni.⁹

Illuminante sembra, per conoscere la sua *mens*, la risposta che inviò da Napoli il 19 luglio 1504 all'università di Cosenza. Questa si era lamentata che gli ebrei vivevano mescolati ai cristiani senza che questi avessero la possibilità di distinguerli; che avevano botteghe nella piazza della città tra le botteghe dei cristiani, per cui mentre questi durante le feste le tenevano chiuse, essi lavoravano; inoltre che la promiscuità era diventata tale che gli ebrei si erano allestita la sinagoga e la scuola in una casa posta al centro della città. Per tutti questi motivi avevano chiesto che gli ebrei abitassero in un luogo distinto e separato dai cristiani e che non avessero botteghe nella piazza; in più che portassero il contrassegno, o tau, per distinguerli dai neofiti. Consalvo accolse soltanto le prime due richieste, ordinando che i giudei provvedessero entro sei mesi ad abitare e

⁶ C. Trasselli, *Lo stato di Gerace e Terranova nel Cinquecento*, Parallelo 38, Reggio Calabria 1978, 31-33.

⁷ A. Ingrosso, *Il Libro Rosso di Gallipoli (Registro de Privileggi)*, prefazione di B. Vetere, Congedo, Galatina 2004, 102.

⁸ V. Vitale, "Un particolare ignorato di storia pugliese: neofiti e mercanti", in *Studi di storia napoletana in onore di M. Schipa*, I.T.E.A., Napoli 1926, 233-246. I "cristiani novelli" di Trani che si erano trasferiti a Molfetta appartenevano ai De Boctunis e ai De Gello, nobili e antiche famiglie di mercanti, e in loro favore nel 1497 l'università di Molfetta aveva chiesto e ottenuto da Carlo VIII di Francia che potessero rimanere nella città in piena sicurezza per sé e per i propri beni, senza che subissero impedimenti da parte di nessuno considerati i «loro boni portamenti» e l'utilità per la città dell'attività mercantile che svolgevano. Cf. M.I. De Santis, "Un diploma di Carlo VIII del 1495 riguardante Molfetta", in A. Ficco, G. Poli (a c.), *Chiesa, società e territorio. Studi in memoria di Lorenzo Palumbo*, (Quaderni dell'Archivio Diocesano di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi, 25) La Nuova Mezzina, Molfetta 2012, 383-384. 412.

⁹ D. Magrone, *Libro Rosso. Privilegi dell'Università di Molfetta*, III, Vecchi, Trani 1905, 103-104, doc. 1, 7.

a tenere botteghe separatamente dai cristiani, ma non si curò affatto della richiesta del contrassegno.¹⁰

Durante il viceregno di Consalvo, la Camera della Sommaria continuò a occuparsi con imparzialità dei problemi degli ebrei. Il 22 aprile 1504 intervenne a favore degli eredi di mastro Iacob di Lucera nei confronti dei debitori insolventi; il 14 maggio dello stesso anno ingiunse al percettore Gerolamo de Gennaro di restituire a Elia de Consolo di Lecce la metà di una bottega che l'ebreo aveva ricevuto come parte della dote della moglie, figlia di Sabbadi Carropu; il 28 febbraio 1505 ordinò al portolano di Terra d'Otranto di consegnare a Iosep Abravanel 5580 tomoli di sale che gli erano dovuti, prelevandoli dalle saline della provincia; il 4 novembre 1506, su ricorso dei giudei poveri di Lecce, ordinò che in occasione di esazioni fiscali ordinarie o straordinarie, per evitare che i poveri fossero tassati più dei ricchi, l'esazione doveva essere fatta in base all'apprezzo dei beni di ciascun giudeo «et non ad arbitrio de alcuni iudey facultusi»; il 21 maggio 1507 prescrisse di non esigere separatamente dai fuochi di Bitonto alcuni fuochi di giudei, i cui genitori risultavano annoverati con i fuochi cittadini, e ciò per evitare che fossero costretti a duplice pagamento fiscale.¹¹

Anche i protocolli notarili di Bari e di Bitonto – le uniche piazze di cui si conserva una buona documentazione per quegli anni – mostrano normalità di negozi e di rapporti con le popolazioni locali.

La morte di Isabella il 26 novembre 1504 e i sommovimenti politici che in Spagna la seguirono avevano consigliato di soprassedere per il momento all'esecuzione del bando di espulsione che era stato programmato. Il cappio però aveva cominciato a stringersi intorno al collo degli ebrei, ma anche dei napoletani, perché il sovrano intendeva procedere di conserva lungo una duplice direttrice: scacciare gli ebrei dal Viceregno e introdurvi l'inquisizione spagnola, anche per tenere a bada gli oppositori del nuovo regime. Per rendere i sudditi malleabili al suo progetto, il 30 gennaio 1507 Ferdinando accolse due istanze pervenutegli dai rappresentanti delle province del Viceregno in cui gli si chiedeva di annullare tutti i debiti contratti con gli ebrei fino alla morte di Ferrandino d'Aragona, ossia fino al 1496, e di non confermare né concedere agli ebrei ingiusti privilegi. Il 13 novembre 1506, tramite un bando emesso da Giovanna D'Aragona, la vedova di Ferrante I, si era imposto a tutti gli ebrei dimoranti in Napoli l'obbligo di portare un segno rosso sul petto, obbligo che fu esteso a tutti gli ebrei del Viceregno, sia maschi che femmine, dai dieci anni in su, con una prammatica il 12 gennaio 1509. Ai contravventori era comminata una multa di un'oncia d'oro qualora fossero

¹⁰ *Privilegii et capitoli della città de Cosenza* cit., f. 75v.

¹¹ ASNa, Sommaria, *Partium* 59, 30v; 56, 182: 63, 26-27r: 70, 17v-18r: C. Colafemmina, *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell'Archivio di Stato di Napoli*. Nuova edizione, Messaggi, Cassano Murge 2009², 209-212, doc. 221-224.

stati ritrovati privi del segno.¹² Le nuove direttive furono recepite anche dalla periferia. La città di Molfetta, per esempio, che si era adoperata nel 1501 a favore dei neofiti, nel 1507 fece notare a Giovanna d'Aragona, che era signora della città, che gli interessi avevano enormemente accresciuto i debiti contratti dai suoi cittadini con gli ebrei, la maggior parte dei quali, dopo essersi cautelati con pubbliche scritture, erano emigrati in Turchia. L'università chiese perciò che i crediti fossero annullati, sia perché erano stati concessi a interesse, sia perché, una volta riscossi, anche il denaro se ne sarebbe andato all'estero. La richiesta fu soddisfatta, insieme con quella che chiedeva fosse stabilito – come a Napoli l'anno precedente, e anticipando la disposizione del 1509 – l'obbligo per i giudei di portare «uno signo tondo quanto uno carlino de pecza rossa in lo pecto o altro loco patente» esenti le donne e i bambini sotto i quindici anni.¹³

L'espulsione del 1510

Un notizia arrivata dalla Puglia nel mese di gennaio 1509 accentuò le preoccupazioni di Madrid. Era giunto, infatti, a conoscenza del nuovo viceré, Giovanni d'Aragona conte di Ripacorsa che in alcune località della Puglia, il venerdi santo gente eretica commetteva le più abominevoli aberrazioni, usando tra di loro carnalmente a candele spente, i padri con le figlie e i fratelli con le sorelle. L'epicentro degli eventi era Manfredonia, città che nel 1294 registrò ben 75 neofiti. Accusati dell'inaudito oltraggio arrecato alla religione erano ebrei convertiti e ciò offriva un ottimo pretesto per mettere in atto senza esitazione il duplice, ma unitario, progetto di espellere il giudaicame dal Viceregno e di introdurre l'inquisizione. E questa cominciò a funzionare, a Monopoli, città in cui abitava un notevole gruppo di neofiti. Il grido d'allarme fu lanciato da un ebreo, e due cristiani confermarono che nella cittadina adriatica già si inquisiva alla spagnola e che gli ufficiali del preside delle Puglie ammonivano i sudditi di accettare di buon grado il nuovo tribunale.¹⁴

Gli eventi che seguirono sono noti. Sul principio del gennaio 1510 i napoletani tumultuarono e minacciarono l'insurrezione contro qualsiasi innovazione. Solo l'intervento di alcuni nobili e l'invio di lettere di protesta in Spagna riuscirono a ristabilire la calma. Frattanto il nuovo viceré, Raimondo de Cardona (1509-1516), consigliatosi con i responsabili delle cose dello stato, deliberò di revocare quanto era stato predisposto per l'impianto dell'inquisizione spagnola e di espellere gli ebrei e i conversi di Puglia e di Calabria. Il popolo dapprima giubilò per la notizia,

¹² Ruiz Martín, "La expulsión", 47-54; V. Bonazzoli, "Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)", *Archivio Storico Italiano* 137 (1979) 187-195.

¹³ Magrone, *Libro Rosso*, III, 103-104, doc. I, 7, doc. VII, 3.

¹⁴ N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Il Vessillo Israelitico, Torino 1915, 217; Ruiz Martín, "La expulsión", 54-56.

poi il sospetto prese il sopravvento, temendo che il testo contenesse disposizioni ambigue o sottintese a favore dell'inquisizione. E quando il 22 novembre si procedette a leggere e ad affiggere nei luoghi soliti la prammatica, il popolo con grida e schiamazzi non lo permise, per cui fu considerata non pubblicata. Giunse intanto la risposta da Madrid, con l'ampia assicurazione che non sarebbe stata introdotta l'Inquisizione, perché i napoletani, scrisse il re, erano così bravi cristiani e fedeli sudditi che non ne avevano bisogno. Dopo questa premessa, il re enunciò la sua volontà: come aveva scacciato dalla Spagna e dalla Sicilia i giudei e i musulmani, così dovevano essere banditi i giudei e i conversi dal regno di Napoli. Il popolo, per il momento almeno, si placò e gli ebrei dovettero esulare.¹⁵

La prammatiche furono due: la prima concerneva l'espulsione dei giudei, la seconda quella dei neofiti, e furono pubblicate entrambe il 23 novembre 1510. Di esse, però, si conosceva solo quella concernente i neofiti, soltanto che gli studiosi avevano ritenuto che essa fosse quella riguardante gli ebrei e sul suo testo avevano basato tutta la loro analisi e ricostruzione della cacciata. Pur essendo lampante che in questa prammatica si parla solo dei neofiti, l'interpretazione corrente li ha talmente condizionati da arrivare a dire che in essa non si parla di neofiti, ma solo di ebrei. La prammatica riguardante i neofiti non sarebbe stata emanata nel 1510, ma nel 1515! Si vedano fra gli altri il Ferorelli, il Milano, il Canosa.¹⁶ Le due prammatiche invece, sia quella per i giudei, sia quella per i neofiti, furono emanate nello stesso anno e nello stesso giorno, il 21 novembre 1510, e furono anche portate e proclamate insieme, una di seguito all'altra, nelle varie località del Vicereame. Si veda per Bari l'esplicita testimonianza del notaio Francesco Giacomo Filippucci, il quale annotò sul suo protocollo, in data 31 dicembre 1510, che il notaio Berardino Lando aveva nella piazza pubblica della città, nel luogo solito per tali proclami, letto il bando che ordinava che

tucti Judei picculi et grandi masculi et femini se dovessero partire dal reame et absentarse da li lore città, terre et castri per tucto lo mese de marzo de dicto anno 1511 socto pena de la morte et confiscatione de tucti loro beni. Eodem die et instante per lo dicto bandero et precone è stato puplicato in lo sopradicto loco un altro simile bando reale scripto in spagnolo et luti per lo decto Notaro Berardino che tucti conversi et discendenti de Judei per tutto

¹⁵ Ferorelli, *Gli ebrei*, 218-219; Ruiz Martín, "La expulsión", 56-76.

¹⁶ Ferorelli, *Gli ebrei*, 220-221; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, 230-231; R. Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento. Napoli e Bologna. La procedura inquisitoriale*, Sapere 2000, Roma 1990, 41. Stessa interpretazione in O. Dito, *La storia calabrese e la dimora degli ebrei in Calabria dal secolo V alla seconda metà del secolo XVI*, Cappelli, Rocca S. Casciano 1916, 342-343.

decto tempo del mese di marzo se debano partire da... loro cità, terre et castelli et andare con... famiglija da fore del reame del sopradecto Re.¹⁷

Poiché le due prammatiche non erano presenti nelle maggiori raccolte a stampa di prammatiche, editti e regie ordinazioni del regno di Napoli, l'Amabile tenne a riprodurre la trascrizione di almeno una di esse, quella che trovò nella Cronaca del napoletano Notar Giacomo.¹⁸ Luigi Amabile era consapevole che le prammatiche dovevano essere almeno due, perché – egli scrive – «Notar Giacomo parla di Prammatiche e Tristano Caracciolo del pari, dicendo che fu ordinata l'uscita degli ebrei ed anche de' neofiti dal Regno col termine del mese di marzo». E aggiunge: «... nel MS di Notar Giacomo, che conservasi nella Bibl. Brancacciana, ho potuto vedere, dopo la Prammatica, uno spazio bianco certamente serbato per la trascrizione della 2^a, la quale trascrizione poi non fu eseguita».¹⁹ Comunque, pure l'Amabile era convinto che la prammatica trascritta da Notar Giacomo fosse quella relativa all'uscita degli ebrei dal regno, e che quindi si fosse perduta quella concernente i neofiti.²⁰ Si gridò alla soluzione del problema posto dal plurale “prammatiche” quando si scoprì nel Grande Archivio di Napoli la presenza di una “seconda” prammatica, emanata qualche giorno dopo il 21 novembre 1510, che concedeva a duecento famiglie ebraiche delle più facoltose di restare nel Regno, purché pagassero un annuo contributo di tremila ducati.²¹ Per cui il Ferorelli poté concludere, contraddicendo le testimonianze di Notar Giacomo e di Tristano Caracciolo, e il tenore evidente della prammatica trasmessa da Notar Giacomo: «Con le due Prammatiche del novembre 1510 si presero di mira esclusivamente gli ebrei. I cristiani novelli, i così detti marrani, furono invece risparmiati. Ma, presto, dovettero anch'essi abbandonare

¹⁷ Cf. G. Summo, *Gli ebrei in Puglia dall'XI al XVI secolo*, Cressati, Bari 1939, xxi-xxii, doc. XXVII.

¹⁸ La Cronaca fu ritrovata e pubblicata nel 1845 da P. Garzilli, *Cronica di Napoli di notar Giacomo*, Stamperia Reale, Napoli 1845. Il Garzilli congettura che l'autore della Cronaca fosse il notaio Giacomo della Morte, ancor vivo nel 1524. Su Tristano Caracciolo, umanista napoletano del '600, vedi F.R. Hausmann in *Dizionario Biografico degli Italiani*, s.v.

¹⁹ L. Amabile, *Il Santo Ufficio delle Inquisizione in Napoli*, Lapi, Città di Castello 1892 (rist. anast. Rubbettino, Soveria Mannelli 1987), 118.

²⁰ Id., 117: «Ed eccolo questo Bando, che fornisce lo stesso diarista, con una parte della 1^a Prammatica relativa all'uscita degli ebrei dal Regno».

²¹ Ferorelli, *Gli ebrei*, 219. Ferorelli dà come fonte del reperto R. Camera della Summaria, *Commune* 66, f. 155. Non sembra che ne abbia eseguita la trascrizione. Quanto al registro originale, esso si trovava tra quelli che andarono distrutti per eventi bellici nel 1943. Cf. J. Mazzoleni, *Le fonti documentarie e bibliografiche dal sec. X al secolo XX conservate presso l'Archivio di Stato di Napoli*, I, Arte Tipografica, Napoli 1974, I, 66.

l'Italia meridionale. Tra la fine del 1514 e il gennaio del 1515, Sua Maestà Cattolica ne ordinò l'espulsione».²²

La prammatica che espelleva gli ebrei dal regno non era però quella che aveva tramandato Notar Giacomo, che riguardava invece i neofiti. Le due prammatiche erano state riprodotte a stampa e diffuse nelle località in cui c'erano ebrei. Ora, un solo esemplare a stampa (cm. 28 × 37) della prammatica per gli ebrei è giunto fino ai nostri giorni ed è attualmente conservato nella Biblioteca del Jewish Theological Seminary di New York. Il documento fu messo in vendita da un antiquario londinese, che nel 1925 lo annoverava nel suo catalogo di Judaica fra le maggiori rarità offerte, proprio perché era l'unica copia esistente del proclama che nel 1510 espelleva gli ebrei dal regno di Napoli. L'indicazione fu adocchiata dallo studioso Mario Stock, che riuscì, dopo laboriose indagini – era trascorso mezzo secolo da quel catalogo – a identificare l'acquirente, appunto il Jewish Theological Seminary di New York. E del documento egli diede conto, in modo abbastanza chiaro e particolareggiato, in una nota pubblicata nel 1977 sulla *Rassegna Mensile di Israel*.²³

Il documento, presente oggi anche su alcuni siti in internet,²⁴ viene qui riproposto in riproduzione fotografica (fig. 1); di esso si dà anche la trascrizione (Appendice I), seguita dal testo della seconda prammatica, che riguardava invece esclusivamente i neofiti e che era stata già tramandata, invero in maniera assai mendosa, da Notar Giacomo (Appendice II).²⁵ I quali neofiti pure dovettero andare via, come attestano le fonti conservate nell'Archivio di Stato di Napoli, che ne registrano appunto la partenza dal Mezzogiorno nel 1511, ma alcuni riuscirono a restare fingendosi sinceramente cristiani. Le mali dicerie nei loro confronti di doppiezza confessionale e di comportamenti estremamente immorali convinsero, però, nel 1515 le autorità a rinnovare e sollecitare anche per loro l'immediata espulsione.²⁶

²² Id., 220. Da notare che anche la Summo, che pure, come si è visto, pubblica la notizia dei due bandi, uno per gli ebrei e l'altro per i conversi e i discendenti di ebrei, registrata dal notaio barese Francesco Giacomo Filippucci, condivide con naturalezza l'opinione comune e ripete alla lettera le parole del Ferorelli. Cf. Summo, *Gli ebrei in Puglia*, 110: «Nelle due prammatiche del 1510 sono nominati esclusivamente gli ebrei; i cristiani novelli, i cosiddetti marrani, furono invece risparmiati».

²³ M. Stock, "L'editto di espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli (1510) e la loro breve riammissione nel Settecento", *Rassegna Mensile di Israel* 43 (1977) 32-35.

²⁴ Sul sito del "Center for Online Judaic Studies" esso è erroneamente datato al 1504. Cf. http://cojs.org/cojswiki/Letter_of_expulsion_of_Jews_from_Naples%2C_Naples%2C_1504_BH11a (accesso: 27.5.2011).

²⁵ Per una prima presentazione dei due documenti, cf. C. Colafemmina, "1510. novembre 21: le Prammatiche di espulsione degli Ebrei e dei Neofiti dal regno di Napoli", *Sefer Yuhasin* 26 (2010) 3-10.

²⁶ Cf. Ruiz Martín, "La expulsión", 70-76; Bonazzoli, "Gli Ebrei", II, 195-204.

Di quali neofiti si parla nella prammatica a loro dedicata? Di quelli che abitavano in Puglia e in Calabria, discendenti dei cristiani novelli del XIII secolo, come è detto a chiare lettere nel testo: «porque es publiccho y notorio que los conversos descendentes de linage de iudios que biven y moran en las provincias de Calabria y Apulla naturales del dicho reyno biven publicamente como iudios aziendo y guardando muzios ritos y cerimonis iudaycas». Insieme con questi “neofiti”, erano destinatari dell’editto i conversi che erano immigrati nel regno di Napoli provenendo dai regni di Spagna e che, condannati o citati dagli inquisitori dell’eretica pravit , si erano rifiutati di comparire alla loro presenza, per cui venivano ritenuti di fede cristiana sospetta.

In forza delle due prammatiche, sia gli ebrei sia i cristiani novelli dovettero, dunque, lasciare i luoghi in cui abitavano ed emigrare. Le autorit  locali si affrettarono a chiedere che i nomi degli assentati fossero tolti ufficialmente dal novero dei fuochi fiscali, per non essere costrette a pagare in vece loro. Di tali richieste, esaudite dopo appropriate indagini sulla verit  della partenza degli ebrei e dei neofiti, sono note quelle riguardanti Bari,²⁷ Bitonto,²⁸ Monopoli,²⁹ Trani,³⁰ Conversano,³¹ Gravina,³² Cerignola,³³ Alessano,³⁴ Acquaviva,³⁵ Altamura,³⁶ Taranto,³⁷ Lecce,³⁸

²⁷ ASNa, Sommaria, *Licterarun deductionum foculariorum* 3/1, 233v-234r (27 maggio 1511): Colafemmina, *Documenti Puglia*, 236, doc. 250.

²⁸ ASNa, Sommaria, *Partium* 83, 122v (11 giugno 1511): Colafemmina, *ib.*, 238, doc. 252.

²⁹ ASNa, Sommaria, *Partium* 83, 125v (11 giugno 1511); 578, 219rv (27 marzo 1517): 578, 175rv-176r (21 aprile 1517); Colafemmina, *ib.*, 238-239, doc. 253; 288-289, doc. 314; 289-291, doc. 315.

³⁰ ASNa, Sommaria, *Partium* 83, 119v (13 giugno 1511): Colafemmina, *ib.*, 239-240, doc. 254. Si veda anche ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 86v (1 ottobre 1511), in cui la Sommaria ordina al capitano di Trani di effettuare lo scomputo sulla gabella del forno che egli aveva acquistato, e ci  a motivo della partenza dalla citt  degli ebrei che vi abitavano: *ib.*, 243-244, doc. 261.

³¹ ASNa, Sommaria, *Partium* 82, 109v (14 luglio 1511): Colafemmina, *ib.*, 240-241, doc. 256.

³² ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 12r (17 luglio 1511): 79, 183r (3 dicembre 1511): Colafemmina, *ib.*, 241, doc. 257; 248, doc. 266.

³³ ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 57r (6 agosto 1511): Colafemmina, *ib.*, 242, doc. 258.

³⁴ ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 60r (29 agosto 1511): *Tesorieri e Percettori di Terra d’Otranto* 6111, 8v-9r, a margine (13 agosto 1512): Colafemmina, *ib.*, 242-243, docc. 259, 260; 262, doc. 284.

³⁵ ASNa, Sommaria, *Partium* 82, 153v (1 ottobre 1511): Colafemmina, *ib.*, 244-245.

³⁶ ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 132r (4 novembre 1511); 578, 210v-211r (27 marzo 1517): Colafemmina, *ib.*, 245, doc. 263; 286-287, doc. 313.

³⁷ ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 136v (12 novembre 1511): 80, 104rv-105r (1 febbraio 1513): Colafemmina, *ib.*, 245-246, doc. 264; 267-268, doc. 291.

³⁸ ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 157rv-159r (26 novembre 1511): 87, 6rv (26 novembre 1511); 87, 197r (10 luglio 1512); 87, 198v-199r (13 luglio 1512):

Manfredonia,³⁹ Corato,⁴⁰ Barletta,⁴¹ Roca,⁴² Copertino,⁴³ Galatone,⁴⁴ Nardò.⁴⁵ Alcuni neofiti non accettarono di essere inclusi nella prammatica di espulsione e fecero ricorso presso il Consiglio Collaterale, affermando che essi erano sinceramente cristiani e parecchi di loro erano sposati con cristiane “de natura”, cioè non di stirpe giudaica antica o recente, e da tali unioni erano nati anche figli. Ricorsi di tal genere furono inviati da Acquaviva,⁴⁶ Taranto,⁴⁷ Trani,⁴⁸ Manfredonia,⁴⁹ Barletta,⁵⁰ Altamura,⁵¹ Lecce,⁵² Gallipoli.⁵³ Da Monopoli inviò un ricorso contro il capitano della

Colafemmina, *ib.*, 246-248, doc. 265; 251, doc. 270; 254, doc. 274); 255-256, doc. 275.

³⁹ ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 198r (15 dicembre 1511): Colafemmina, *ib.*, 249.

⁴⁰ ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 211r (23 dicembre 1511): Colafemmina, *ib.*, 249-250, doc. 268.

⁴¹ ASNa, Sommaria, *Partium* 79, 217r (7 gennaio 1512): Colafemmina, *ib.*, 250, doc. 269.

⁴² ASNa, Sommaria, *Partium* 87, 19rv (18 febbraio 1512); 101, 236r (18 maggio 1519): 105, 206rv-207r (25 ottobre 1520); 101, 236r: Colafemmina, *ib.*, 252, doc. 271; 292-293, doc. 317; 294-295, doc. 320.

⁴³ ASNa, Sommaria, *Partium* 85, 92v-93r (3 dicembre 1512): *Tesorieri e Percettori di Terra d'Otranto* 6111, 21v-22r (17 marzo 1513): Colafemmina, *ib.*, 266-267, doc. 290; 269, doc. 292.

⁴⁴ ASNa, Sommaria, *Partium* 472, 91rv (16 ottobre 1517): Colafemmina, *ib.*, 291-292, doc. 316.

⁴⁵ ASNa, Sommaria, *Partium* 544 I, 39r (8 giugno 1519): Colafemmina, *ib.*, 293, doc. 318.

⁴⁶ ASNa, Collaterale, *Partium* 9, 39v-40r (17 maggio 1512): 9, 96rv; 9, 96v-97r (18 luglio 1512): 9, 189v-190r (28 settembre 1512): Colafemmina, *ib.*, 253, doc. 272; 256-257, doc. 276-277; 265, doc. 288.

⁴⁷ ASNa, Collaterale, *Partium* 9, 54rv (2 giugno 1512): 9, 100r; 9, 100rv (20 luglio 1512): 9, 125rv (5 agosto 1512); 9, 144rv (23 agosto 1512): 9, 198r (27 novembre 1512); 12, 50v (8 febbraio 1515): Colafemmina, *ib.*, 253-254, doc. 273; 258-259, doc. 279-280; 260-261, doc. 282; 265, doc. 285; 266, doc. 289; 275-276, doc. 301.

⁴⁸ ASNa, Collaterale, *Partium* 9, 99v (19 luglio 1512): 9, 101rv (21 luglio 1512): Colafemmina, *ib.*, 257-258, doc. 278; 259-260, doc. 281.

⁴⁹ ASNa, Collaterale, *Partium* 9, 144r (24 agosto 1512); 12, 24rv (10 gennaio 1515); 12, 33r (22 gennaio 1515); 12, 45r (1 febbraio 1515); 12, 46v-47r (5 febbraio 1515): Colafemmina, *ib.*, 263-264, doc. 286; 271-272, doc. 295; 272, doc. 296; 272, doc. 296; 273-274, doc. 298.

⁵⁰ ASNa, Collaterale, *Partium* 9, 174v-175r (22 settembre 1512): Colafemmina, *ib.*, 264-265, doc. 287.

⁵¹ ASNa, Collaterale, *Partium* 9, 189v-190r (28 settembre 1512): 10, 30v (4 aprile 1513); 12, 158r (12 giugno 1515): Colafemmina, *ib.*, 265, doc. 288; 269-270, doc. 293; 279-289, doc. 307.

⁵² ASNa, Collaterale, *Partium* 12, 51rv (8 febbraio 1515): Colafemmina, *ib.*, 276, doc. 302.

⁵³ ASNa, Collaterale, *Partium* 12, 111v-112r (27 aprile 1515): Colafemmina, *ib.*, 277-278, doc. 304.

città, che voleva a tutti i costi espellerlo, non un “accasato”, ma un membro del clero ordinato in “sacris”, di nome Angelo Secondo.⁵⁴ Il Consiglio Collaterale ordinò di investigare accuratamente su ogni richiesta, e se le informazioni erano rassicuranti, concedeva la licenza di restare. A un certo punto, però, ci fu una tale ressa di ricorsi, specialmente da località, come Barletta, in cui c’era un forte presenza di “neofiti”, che il Consiglio Collaterale ordinò di inviare nella città un uditore della Regia Udienza perché prendesse visione di tutti i processi concernenti i cristiani novelli e sentenziasse su coloro che in forza della regia prammatica dovevano uscire dal Regno e su coloro che invece potevano restare.⁵⁵

La lettera del Consiglio Collaterale intorno ai neofiti di Barletta reca la data del 5 febbraio 1515, l’anno in cui le autorità decisero di porre fine alle tergiversazioni dei cristiani novelli e ribadirono l’ordine per chi non aveva appigli o scusanti di uscire al più presto dal Regno. A quelli di Taranto il 7 febbraio 1515 furono concessi venti giorni, decorrenti dal giorno innanzi a quello della prima possibilità d’imbarco; ai neofiti di Cosenza dieci giorni, e non un’ora in più, a decorrere dal 10 di aprile. Ai neofiti di Crotone fu ordinato il 14 aprile 1515 di sistemare i loro beni e di andarsene senza indugi, imbarcandosi da qualsiasi porto e luogo di Calabria, in particolare da San Lucido e da Amantea; quelli che non fossero riusciti a farlo entro il termine stabilito, dovevano lasciare dei procuratori che avrebbero agito in vece loro.

Per quanto riguarda gli ebrei, la loro partenza dalla Puglia fu pressoché totale. Essi lasciarono le case in cui abitavano e si disfecero delle istituzioni comunitarie, come i cimiteri. A Bari gli ebrei possedevano in quel tempo due aree sepolcrali, una in contrada S. Tommaso e l’altra in contrada S. Croce. La prima si trovava a poca distanza dalle mura della città, all’inizio della via che portava a Bitritto; la seconda, sempre sulla stessa via, a un miglio circa dalle mura, nei pressi dell’attuale chiesa di S. Croce. Il cimitero di S. Tommaso aveva l’estensione di un aratro (3.145 m²) e su esso gravava un censo di 2 tarì e 10 grana, che la comunità pagava ogni anno il 15 agosto, festa di S. Maria Assunta. Il 7 marzo 1511 – un paio di settimane prima, dunque, del 23 marzo, termine ultimo fissato per la partenza – Iacob Calonimos, a nome della giudecca di Bari, restituì il terreno al precedente proprietario, Raffaele de Russis, con la clausola che né Raffaele né i suoi eredi facessero innovazioni o costruissero edifici nel luogo occupato dalle sepolture; del resto del terreno, egli sarebbe stato libero di disporre a suo piacimento. Un’altra clausola prevedeva la restituzione del terreno alla comunità se questa si fosse ricostituita; in tal caso, il canone sarebbe rimasto lo stesso e Raffaele non avrebbe preteso nessun compenso per il tempo in cui gli ebrei erano

⁵⁴ ASNa, Collaterale, *Partium* 12, 130rv (21 maggio 1515): Colafemmina, *ib.*, 279, doc. 306.

⁵⁵ ASNa, Collaterale, *Partium* 12, 47r: Colafemmina, *ib.*, 274, doc. 299.

stati assenti. L'atto fu sigillato dal giuramento di entrambe le parti, Raffaele giurando sui Santi Vangeli e il giudeo sulla Legge di Mosè. Il 17 maggio Iacob Calonimos restituì a Lucenta, moglie di Antonio di Cicco, anche l'altro terreno che la comunità aveva preso per destinarlo a cimitero e sul quale pure gravava un censo annuale di 2 tari e 10 grana. Nell'atto di restituzione furono poste le stesse clausole concernenti il rispetto per il luogo dove si trovano interrati i defunti e la riconsegna del terreno nel caso gli ebrei fossero tornati a Bari.⁵⁶

Il ritorno degli ebrei nel Vicerego

Questo ritorno si verificò di lì poco. Il disagio economico prodotto dalla partenza degli ebrei era apparso subito così grave, che essi furono accolti dappertutto senza alcun problema. A Bari tornarono la maggior parte degli ebrei che erano partiti – e si ripresero la sinagoga e l'area cimiteriale di S. Tommaso – e ci furono anche molti nomi nuovi, le cui transazioni riempiono i protocolli dei notai baresi del tempo. Tra i primi menzionati c'è Aym Ziza, nei cui confronti il 12 ottobre 1517 Leonardo di mastro Raimondo di Palo s'impegna a consegnare entro il mese di marzo dell'anno seguente una quantità di olio equivalente alla somma di 20 tari e mezzo, somma che egli dice di avere già ricevuto a titolo di puro mutuo.⁵⁷ Il prezzo dell'olio sarebbe stato quello commerciale vigente sulla piazza di Bari nell'ultimo giorno di marzo. A Bitonto gli ebrei sono di nuovo attivi già nel 1515. Il 17 maggio di quest'anno, infatti, magister Isac Provinzanus e Crescus, suo figlio, si obbligano a restituire entro il successivo mese di settembre a Santoro de Vallerianus e a suo figlio Angelillo due salme di olio che essi avevano ricevuto a titolo di mutuo.⁵⁸ Da notare anche che nel 1515 si rifugiarono e si stabilirono in Puglia gli ebrei espulsi da Ragusa, la repubblica sita nella dirimpettaia Dalmazia.⁵⁹

⁵⁶ Cf. C. Colafemmina, "La comunità ebraica", in P. Belli D'Elia *et al.* (a c.), *Storia di Bari. Dalla conquista normanna al ducato sforzesco*, Laterza, Roma - Bari 1990, 251-252.

⁵⁷ C. Colafemmina, G. Dibenedetto (a c.), *Gli Ebrei in Terra di Bari durante il Vicerego spagnolo. Saggio di ricerche archivistiche*, GrafiSystem, Bari 2003, 13, n. 1.

⁵⁸ Id., 148, n. 36. Prima dell'espulsione del 1510, la famiglie ebraiche che abitavano a Bitonto erano 30, su un totale di 1131 fuochi cittadini. Da pubblica testimonianza presa nella città il 22 settembre 1511 risultò che i fuochi giudei erano partiti tutti nel mese di aprile e che di essi non ne era rimasto alcuno: *dicta focularia 30 Hebreorum vigore regia pragmatica discesserunt a dicta civitate in mense aprilis anni XIII^e adeo quod in fine dicti mensis aliquis Hebreus non erat*; ASNa, Sommaria, *Tesorieri e Percettori* 5386, f. 4v.

⁵⁹ Ferorelli, *Gli ebrei*, 222. Su questa espulsione, cf. B. Krekić, "Gli ebrei a Ragusa nel Cinquecento", in G. Cozzi (a c.), *Gli Ebrei a Venezia, sec. XIV-XVIII*, Edizioni Comunità, Milano 1987, 838-839.

Anche molti cristiani novelli tornarono nella località da cui erano partiti, alcuni ancor prima degli ebrei. Questi ritorni sono attestati ad Altamura nel 1512 e a Manfredonia nel 1516.⁶⁰

Il 23 gennaio 1516 Ferdinando il Cattolico cessò di vivere e gli succedette sul trono il nipote Carlo II [V] d'Asburgo-Austria, incoronato poi imperatore del Sacro Romano Impero ad Aix-la-Chapelle il 26 novembre 1520. I sudditi napoletani del nuovo sovrano si affrettarono a chiedere di ufficializzare la presenza degli ebrei nel Vicereame, e di farne venire altri, avendone estremo bisogno, specialmente per reperire il denaro necessario ai pagamenti fiscali. I prestatori cristiani, infatti, che erano a loro subentrati, erano insaziabili nelle usure, stremando città e popolazioni, specialmente le meno abbienti. Carlo V non fu sordo alle richieste e il 23 novembre 1520 concesse agli ebrei del Vicereame una serie di capitoli, che furono pubblicati il 23 dicembre dal nuovo viceré Ramon de Cardona (Appendice III).⁶¹ Il quale rilevò esplicitamente che i prestatori cristiani – che erano in gran parte genovesi ma anche veneziani e milanesi – si erano dimostrati rapaci ed esosi assai più degli ebrei «cibandosi di sangue cristiano fratello».⁶²

Gli ebrei trascorsero serenamente un decennio circa, ma nel 1531 Carlo V, preso da scrupoli e da preoccupazioni politico-religiose, mutò atteggiamento. Gli ebrei cercarono di correre ai ripari, ma nel maggio 1541 fu pubblicato il bando di espulsione, nel quale si concedevano agli ebrei quattro mesi di tempo – prolungati poi per motivi di complessi conteggi fiscali al 31 ottobre – per uscire dal Vicereame.⁶³ Ancora una volta i corrieri furono inviati da Napoli per il Vicereame latori del bando di espulsione, e questa volta giunsero nelle varie destinazioni con maggiore speditezza che non nel 1510. Ai corrieri fu data anche una mancia, che a Molfetta fu di 3 tari, com'è attestato nell'Archivio Storico Comunale cittadino: «A di' 31 maggio pagato ad un corriere che portò ordine se partesse li iudei dal regno: 0-0-3».⁶⁴

⁶⁰ ASNa, Sommaria, *Partium* 92, 163r; 95, 209v-211r: Colafemmina, *Documenti Puglia*, 282, 283, docc. 310, 311.

⁶¹ Ferorelli, *Gli ebrei*, 222-226; Ruiz Martín, "La expulsión", 179-183.

⁶² Cf. ASNa, Sommaria, *Diversi* I num., 81rv-84r.

⁶³ Ferorelli, *Gli ebrei*, 233-238; Ruiz Martín, "La expulsión", 184-227; Bonazzoli, "Gli Ebrei", II, 229-282.

⁶⁴ D. De Ceglia, "Nuovi documenti sugli Ebrei a Putignano, a Molfetta e a Rutigliano nei secoli XV e XVI", *Sefer Yuhasin* 28 (2012) 37.

APPENDICE DOCUMENTARIA

I

Napoli (Castel Nuovo) 21 novembre 1510.

New York, Library of the Jewish Theological Seminary of America. Foglio a stampa della prammatica di espulsione degli ebrei dal regno di Napoli (fig. 1).

Raimondo de Cardona, viceré di Napoli, pubblica il bando, controfirmato da lui il 21 novembre, con il quale Ferdinando il Cattolico ordina a tutti gli ebrei a lasciare il regno di Napoli entro la fine di marzo 1511. I trasgressori saranno perseguiti con la pena di morte e confisca dei beni senza processo normale o sentenza; la confisca dei beni mobili e immobili è comminata a tutti gli abitanti del Regno che, dopo tale data, accoglieranno gli ebrei nella loro terra o nelle loro case. Per gli ebrei e i convertiti è assicurata la protezione reale contro chiunque osasse molestarli nella loro facoltà di disporre al meglio delle loro proprietà. E anche concesse loro di esportare liberamente per mare e per terra i loro beni, esclusi preziosi in argento e oro e monete coniate.

Il divieto è preceduto dalla garanzia del re ai Napoletani di aver rimosso l'Inquisizione dal Regno, avendo notato lo zelo per la fede cattolica della città di Napoli e dell'intero Regno.

Banno et Comandamento da parte del Illustrissimo S. Viceré et Locumtenente generale de questo Regno per nome et parte del Catholico Re Nostro Signore.

Havendo el Re nostro Signore cognosciuto lantiqua observantia et religione dela fidelissima Città de Napoli et de tutto questo Regno verso la sancta fe' Catholica, Sua altezza ha mandato et ordinato levarse la Inquisitione da dicta Città et da tutto el regno predicto, per lo bene vivere universale de tutti. Et ultra questo sua altezza ha mandato publicare le infrascripte pragmatice. Dat. in Castello novo Neapolis die XXII novembris MDX. Don Remon de Cardona Lugarteniente general. Vedit Montaltus regens. Vedit de Colle regens. Exea secretarius.

Ferdinandus Dei gratia Rex Aragonum utriusque Sicilie ac Hierusalem etc.

Don Raymundo de Cardona Cavalleritio maggiore, Capitanio, Viceré et Locumtenente generale dela prefata Catholica Maiestà in quisto Regno. Ad tucti et singuli officiali et subditi dela prefata Catholica Maiestà è stata emanata et fatta la pragmatica del tenore sequente. Don Fernando por la gracia de Dios Rey de Aragon y delas dos Sicilias, de Hierusalem, de Valentia, de Mallorcas, de Cerdanya y de Corcega, Conde de Barcellona, Duque de Athenas y Neopatrís, Conde de Ronsellion y de Cerdanya, Marques de Oristan y de Bociano. Alos Illustres Reverendos spectables magnificos y amados conseieros nuestros Don Remon de Cardona nuestro Visorey e lugarteniente general e nel dicho nuestro Reyno de Sicilia aquende el far e al gran Camarero prothonotario maestres iusticier y almirante collaterales nuestros e alos perlados Principes, Duques, Marqueses y Condes del dicho Reyno. E alos Regientes nuestra real Cancellaria, lugarteniente de prothonotario y doctores del nuestro sacre conseio, Rigiente la Vicaria, lugarteniente y presidentes y racionales dela nuestra real Camara dela Summaria, Thesorero, advocados y procuradores fiscales. E a nuestros gobernadores delas provincias de Calabria y Apulla y delas otras provincias del dicho reyno, maestres

portulanos y guardas alcaydes de fortalezas, Capitanes y otros qualesquiere oficiales nuestros de qualesquiere Ciudades, villas, lugares, casales y iuderias, puertos y playcis del dicho Reyno, algnaziles e Comissarios e a todos los otros oficiales nuestros a quien la exeucion y observacion dela infrascripta pragmatica e ordinacion nuestra pertenesca y pertenezer pueda en qualquiera manera e a todos los otros barones y gentiles hombres, Universidades e singulares personas de todas y qualesquiera ciudades, villas, lugares y casales del dicho Reyno e a todas las otras personas de qualquiere ley, stado, dignidad, preheminencia y condicion que sean aqui en lo insrascripto attanye o attanyer puede subditos nuestros fieles dilectos nuestra gratia y buena voluntad. E assi mesmo a todos los Iudios que al presente habitan y estan en el dicho nuestro Reyno y singulares personas dellos, assi hombres como mugeres de qualquier edad que sean, salud y ala sancta fe Catholica conversion. Considerando nos en nuestro Real animo la excellentia desse dicho nuestro reyno y la singular gracia y beneficio que Dios nuestro Senyor por su piedad y misericordia en los tiempos antiguos fizo a los habitadores del endar les claro conocimiento de nuestra sancta fe' Catholica antes que a otras muchas provincias de manera que fue recebida en la nuestra fidelissima ciudad de Napoles antes que en la ciudad de Roma, por lo qual la dicha nuestra ciudad como antiquissima en la religion christiana ha sido y es siempre tenida en mucha reputacion y honra entoda la christiandad, tanto mas stimamos ser necessario de tener special cuytado y vigilancia en la conservacion dela sclarecida fama y reputacion dela dicha ciudad y Reyno. E como dela comunicacion y cohabitacion delos indies enemigos dela dicha sancta se Catholica con los fideles christianos se siga peligrosa contagion y manzilla en ellos specialmente delo Iudios con los christianos conversos de su generacion descendientes por causas delas supersticiones y ceremonias iudaycas que ellos guardan y procuran con los que descende de su linage de iudios que las guarden, como la experiencia claramente lo ha mostrado en estos Reynos de Spanya que por la divina clementia han sido alimpiados de toda heregia quanto en nos ha seido, para lo qual ha mucho aprovechado la expulsion delos Iudios que en ellos bivan, de cuya contagion muchos errores se causavan. Lo qual es muy notorio y no tiene necessidad de otra provanza. E nos por el mucho amor que tenemos al dicho nuestro Reyno de Napoles, desseando el buen staminto y pas y sociego del y delos subditos nuestros que en el habitan y en special en lo que toca y ha respecto al buen christainismo y singular fama y reputacion del dicho Reyno para lo qual aprovechara y es necesario la expulsion y destierro perpetuo delo iudios que en el habitan. Porende nos haviendo havido sobrello mucho acuerdo y madura deliberacion, havemos acordado de mandar salir todos los dichos iudios y iudias del dicho Reyno para que iamas tornen en el. E con tenor desta nuestra real pragmatica sanction statuto e ordinacion de nuestra cierta sciencia consultamente y deliberada queremos sancimos statuimos y ordinamos que todos los Iudios y Iudias de qualquier edad que sean que biven habitan y estan en el dicho nuestro Reyno, assi en la ciudad de Napoles como en todas y qualesquier otras ciudades, villas, lugares, casales y habitaciones del dicho reyno, assi los naturales como los no naturales que en qualquier manera o por qualquier causa haian venido y estan en el dicho reyno y en qualquiere parte del desde el dia dela publicacion de las presentes fasta por todo el mes de Marzo primiero que verna de mil quinientos y onze anyos salgan del dicho nuestro Reyno con su fillos y fillas, criados y criadas e familiares, Iudios y

iudias asi grandes como pequenyos de qualquier edad que sean. E que non sean osados de tornar ael ni estar en el ni enparte alguna del dicho nuestro Reyno de bivienda ni de passo ni en otra manera alguna. E si por aventura los dichos Iudios y iudias non guardando la presente nuestra real pragmatika statuto y ordinacion, passado el dicho tiempo fueron fallados estar en qualquier parte del dicho nuestro Reyno o vivieren ael en qualquier manera, incurran en pena de muerte y de confiscacion de todos sus bienes para la nuestra Camera y fisco. In las quales penas incurran por esse mismo fecho sin otro processo sentencia ni declaracion. E assi mismo madamos a todos y qualesquiere personas de qualquier stado, preheminencia y condicion que non sean osados de recibir ni acceptar ni acoger, dessender ni hospedar passado el dicho termino de fasta por todo el dicho mes de Marzo en adelante para siempre iamas iudio ni iudia en sus tierras ni en sus casas ni en otra parte alguna del dicho nuestro Reyno so pena de prendimiento de todos sus bienes muebles y rayzes, vassallos, fortalezas y otros heredamientos, otrosi de perder qualesquiere dominios.responsiones y consignaciones que tengan de nos y de nuestra corte para la dicha camara y fisco.Et por lo que los dichos conversos y conversas puedan durante el dicho tiempo de fasta por todo el dicho mes de marzo mejor disponer de si y de sus bienes y haciendas, por los presentes los tomamos y recebimos su nuestro seguro amparo deffindimiento salvaguarda y protection real e los asseguramos a ellos y a su bienes para que durante el dicho tiempo de fasta por todo el dicho mes de marzo puedan andar y estar seguros, y puedan entrar, vender y trocar y evagenar todos sus bienes mobiles y rayzes y disponer dellos liberamente a toda su voluntad e que durante el dicho tiempo non les sea fecho mal ni danyo ni iniuria alguna en sus personas ni en sus bienes contra iusticia so la penas en que cahen e incurren los quebrantadores de nuestro seguro, protection y salvaguarda real. E assimesmo damos licentia y facultad a los dichos iudio y iudias que puedan sacar fuera del dicho nuestro Reyno sus bienes y haziendas por mar y por tierra con tanto que non saquen oro ni plata ni moneda amonedada ni las otras cosa vedadas por los capitolos premmaticas y prohibiciones del dicho Reyno salvo en mercadurias que non sean vedadas en cambio. E portanto con el mismo tenor de las presentes y dela dicha nuestra certa scientia a vos el dicho nuestro Visrey e Lugarteniente general e a todos los otros dichos oficiales y subditos nuestros e a cadauno de vos dezimos y mandamos strechamente que la presente nuestra prematica sancion statuto y ordinacion cumplays y guardareys cumplir e guardar farays agora y para siempre iamas cadauno de vos en su districto e iurisdicion conforme al tenor y disposicion della. E pororque dello nadie pueda allegar ignorantia, queremos y mandamos publicar y notifficar las presentes a todos generalmente con voz de publico pregon y bando el las plazas y lugares publicos y acostumbrados de la Ciudades, Villas, lugares y casales del dicho reyno cadauno de vos en su districto y iurisdiction. Guardando vos attentamente los unos y los otros de fazer o permitir ser fecho lo contrario en alguna manera por quanto nuestra gratia vos es cara y la ira e indignacion nuestra y las suso dichas y otras graves penas a nuestro arbitrio reservandas desseays evitar. En fe y testimonio dello qual mandamos fazer las presentes con nuestro sello de los negocios del dicho nuestro Reyno de Napoles en el dorso selladas. Dat. en la villa de Maderd a dos dias del mes de Noviembre anyo del nascimiento de nuestro sennor Iesu Christo mil quinientos diez. Yo el Rey. Vidit Episcopus Vicen. Inquisitor generalis. Vidit Petrus Quintana pro locumtenentibus Prothonotarii et magni camararii.

Dominus Rex mandavit mihi Michaeli Perez Dalmanzan ... Per questo ve dicimo et da parte dela presata Catholica Maiesta comandamo debiate exequire et fare exequire et adimplere la preinserta regia pragmatica et tutte et singule cose in epsa contente iuxta lo suo serie et tenore si la pena in dicta pragmatica contenta desiderate evitare. Dat. in Castello novo Neapolis die XXI Mensis Novembris anno a nativitate domini millesimo quingentesimo decimo.

Don Remon de Cardona Lugartienente general.

Vidit Montaltus regens.

Vidit Ioannes Granada regens generalem thesaurariam.

Vidit Antonius Ianuarius Vice Prothonotarius.

Vidit de Colle regens.

Hieronimus de Francisco Locumtenens magni camerarii.

Dominus Locumtenens generalis mandavit mihi Petro Lazaro de Xea.

II

Napoli (Castel Nuovo), 22 novembre 1510.

Pubblicazione: *Cronica di Napoli di notar Giacomo*, a c. di P. Garzilli, Stamperia Reale, Napoli 1845, 342-343.

Bando di espulsione dei neofiti discendenti degli ebrei convertiti di Calabria e di Puglia e dei conversi originari dei regni di Spagna che erano stati condannati o citati in giudizio e che si erano rifugiati nel regno di Napoli. Il bando di espulsione è preceduto dall'assicurazione da parte del Re di avere ordinato la rimozione dell'Inquisizione dalla città di Napoli e dal Regno avendo egli riconosciuto l'antica osservanza e religione della fedelissima città di Napoli e del Regno verso la santa fede cattolica. Il preambolo è datato 22 novembre 1510.

Banno et comandamento da parte delo illustrissimo signore viceré et locumtenente generale.

Havendo el re nostro Signore cognosciuto la antiqua observancia et religione della fidelissima Città de Napoli et de tucto questo regno verso la sancta fe' catholica, sua Altezza ha mandato et ordinato levarse la inquisicione da dicta Città et de tutcto el regno predicto, per lo bene vivere universale de tucti. Et ultra questo sua altezza ha mandato publicare le infrascripte pragmatiche. Dato in Castello Novo Neapoli 22 novembre 1510.

Raymundo de Cardona Locumtente generale. Vidit Montaltus Regens. Vidit de Colle Regens. Stea secretarius.

Don Fernando por la gracia de Dios Rey de Aragon etc. Alos illustrissimos Reverendos Spectabiles Magnificos y amados consigeros nuestros don Remon de Cardona etc. Considerando nos en nuestro real animo la excellencia desse dicho nuestro Reyno y la singular gracia y beneficio que Dios nuestro Senor por sua piedat y misericordia en los tiempos antigos fizo alos habitadores del en dare claro conozimento de nuestra sancta fe Catholica antes que a otros muchas provincias de manera que fue recebida en la nuestra fedelissima ciudat de Napoles antes que en la ciudat de Roma, por lo qual la dicha nuestra ciudat de Napoles como

antiquissima en la religion christiana a sido y es sempre tenuta en mucha reputacion y honora en toda la christiandat, tanto mas stimamos ser necessario de tenere special cuitado y vigilancia en la conservacion dela esclarezida fama y limpieza dela dicha ciudat y regno. E porque es publiccho y notorio que los conversos descendentes de linage de iudios que biven y moran en las provincias de Calabria y Apulla naturales del dicho reyno biven publicamente como iudios aziendo y guardando muzios ritos y cerimonis iudaycas, ea si mismo es notorio que en tiempo de lo reyes passados desse reyno fueron destos reynos de Spanna a esso dicho reyno algunos conversos naturales de los reynos de Spanna que fueron condemnados y otros citados por los enquisidores dela heredica pravidat y non comparecieron por lo qual son vistos ser meritamente suspectos dela fe. E porque dela comunicacion y cohabitacion de los suso dichos con los fideles christianos se potria sequir contagion en manzella en algunos delos dichos fideles christianos, e nos por el mucho amor que tenemos al dicho nuestro Reyno de Napoles, y deseando el buen stamento y paz y sosego del y de lo subditos nuestros que en el habitan y en spetial en lo que tocha y ha respecto al buen christianismo y singular fama y limpieza dela dicha ciudat y reyno y por los guardar y preservar de semegiante contagion y mancilla, deseando proveer en el remedio dello de manera que se consega el effecto del dicho remedio y se conserve la honor y reputacion dela dicha ciudat y reyno y que se queden sin recelo de toda contagion de heregia y sea mas esclarezida sua limpieza en la religion christiana, havendo havido sobrello mucho acuerdo y madura deliberacion; havemos acordado de mandar salir desso reyno todos lo dichos conversos que biven y moran en la dichas provincias de Calabria y Apulla y los dichos conversos condemnados y citados que en tiempo de los reys passados fueron de Spanna a esso dicho reyno. Porende con tenor desta nuestra real pramatica, santion statuto y ordinacion de nuestra certa sciencia consultamente y deliberade queremos sancimos statuymos y ordinamos que todos los dichos conversos descendentes de linage de iudios que biven y moran en la dichas provincias de Calabria y Apulla y los dichos conversos condemnados y citados por los inquisidores dela heretica pravidat destos reynos de Spanna que non comparecieron para se defender y en tiempo delos reys passados fueron de Spanna a esse reyno, salgan de aquel des del dia dela publicacion delas presentes fasta por todo el mes de marzo primero che verna del mil quinientos y unce annos. E si por aventura lo dichos conversos y conversas non guardando la dicha nuestra real prematica statuto y ordonacion, passado el dicho tiempo fueron fallados estar en qual quiere parte del dicho nuestro reyno e venieran a ell en qual quier manera, encurran en pena de muerte y confiscacion de todos sus bienes para la nuestra camera y fisco, en las quales penas incurran por esse mismo fecho sin otro processo sentencia ni declaration. Et por lo que los dichos conversos y conversas puedan durante el dicho tiempo de fasta por todo el dicho mes de marzo mejor disponer de si y de sus bienes y haciendas, por los presentes los tomamos y recebimos su nuestro seguro amparo defindemento y protection real e los asseguramos a ellos y a su bienes mobles y rayzes para que durante el dicho tiempo de fasta por todo el dicho mes de marzo puedan emer vender y trochar y evagenar todos sus bienes mobiles y rayzes y disponer dellos liberamente.

III

Napoli, 28 dicembre 1520.

ASNa, Sommaria, *Diversi* I num., vol. 132, 81rv-84r.

Il Viceré Raimondo de Cardona pubblica il diploma contenente il Privilegio accordato da Carlo V a Madrid il 23 novembre 1520 agli Ebrei presenti nel regno di continuare a risiedere e a operare in esso per il tempo di cinque anni, e in seguito a beneplacito del sovrano, versando un contributo annuo di 1500 ducati. Poiché gli ebrei del Viceregno erano per la maggior parte poveri, l'imperatore concede che vengano da fuori altre quaranta o cinquanta casate di ebrei facoltosi che concorrano a pagare il detto tributo.

Carolus divina favente clementia Romanorum Rex et felix imperator semper Augustus ac Iohanna mater et idem Carolus eius filius Dei gratia reges Castellae, Aragonum, utriusque Siciliae, Hierusalem.

(a margine: circa Iudeos)

Raymundus de Cardona, comes Albeti ulterioris Siciliae, magister iusticiarius ac prefatarum Cesareae et Captholicarum Maiestatum in presenti Regno Vicerex, capitaneus et locumtenens generalis, Ill. huius Regni magno Camerario eiusque Locumtenenti, Regio Sacro Consilio presidentibus et rationalibus, Regiae Camerae Summarie regenti et iudicibus Magnae Curiae Vicariae, Gubernatoribus Provinciarum, Auditoribus, Capitaneis, baiulis et aliis universis et singulis officialibus regiis maioribus et minoribus quovis titulo, autoritate et potestate fungentibus, tam presentibus quam futuris, baronibus insuper omnibus et quibuscumque tam titulatis quam non titulatis quacumque dignitate prefulgeant eorumque officialibus ac etiam omnibus et singulis universitatibus quarumvis Civitatum, terrarum, castrorum et locorum presentis Regni et aliis omnibus et singulis, ad vos seu quem spectabit presentesque pervenerint et fuerint quomodolibet presentate, regiis Collaterali consiliariis fidelibus dilectis gratiam Regiam et bonam voluntatem. Multa sunt que Cesarea et Captholicae Maiestates curant ut populorum suorum commoditatem et quietem procurent, quare cum regnum eorum Neapolitanum inter cetera eorum regna fidelissimum eisdemque carissimum Maiestatibus illis maxime corde sit omni studio nituntur et ad rectum vivendi tramitem dirigatur, cum igitur intellexerint illud vaniis agitatum molestiis post Iudeorum expulsionem, tum ob populorum incomoditatem tum maxime propter nefandissimas usuras, que enormiter et occulte a christianis commictebantur durante Iudeorum absentia a Regno predicto, nefandum quidem a christiana religione cautum dictumque orrendum christianum christiano vesci sanguine, consideraverintque quod cum ad modum cum expulsi fuerint satis pensate et aliqua tunc legitima et oportuna causa actum fuit, sic cum de duobus multum minus semper eligendum sit, expedit in presentiarum ut habitent in dicto presenti regno predicti iudei, sic enim cessat commictendi dictas usuras per christianos et populi commodius et minori danno eorum negotia pertractent functiones fiscales facilius persolvuntur et commode multa non modo dictis populis, verum et Regie Curie exinde consulantur. Quarum videntes predictae Cesarea et Captholice Maiestates et optimum quemque principem decet dictorum subditorum comodis occurrere in suis regalibus locumtenens negotiorum huius regni, Datum a Molin de

Res 23 novembris proxime preteriti mandavit scribi quoddam capitulum tenoris sequentis, videlicet: Ahunque huviessemos mandado expellir los judios desse regno, despues por las causas que nos movieron, hos scrivimos que eramos contento que en ello estuviesen dozientas casadas, con que pagassen de tributo a nuestra Corte tres mill ducados en cada uno anno, y porque haviendo havido sobre ello mas matura deliberation, y considerando que assi como quando fueren expellidos huvo gran causa y razon para ello, assi mismo agora comple mucho que acten en el dicho Reyno por el servicio que se haze a Dio nuestro Senor in quitar la avinanteza a los christianos de cometer las tan enormes usuras que cometian quando no huvia Judios, allende del servitio que se causa a nuestra Corte tanto en nuestros pagamientos fiscales como en otras cosas et por las muchas comoditates que reciben los pueblos por la instancia dellos, havemos accordados que pagando los dichos Judios a nuestra Corte cada uno año mil y quinientos ducados de tributo ordinario sin otro pagamento o servicio extraordinario ayan de quedar en esse Reyno todos los Judios que oy estan en ello, y attendido que entre los dichos Judios hay pocos facultosos, somos contento que para ayudarles a pagar el dicho tributo y por que mejor se pueda fazer el effetto por que les consentimos que queden que puedan fazer venir otras quarenta o cinquenta casadas ricas demas deles que oy estan en dicho Reyno et que hayan todos amplo indulto por qualquier delitto, pena o culpa, civil o criminal, aunque fuesse de contravencion de pragmáticas o qualquier otro tocante a nuestra Regia Corte y con salvaconducto por tiempo de cinco annos, y despues a nuestro real beneplacido con revocacion de un año y medio como por los capitulos que os embiamos con la presente verreys, lo quales fareys observar y complir iuxta el tenor y forma dellos, y non se contravenga en cosa ninguna a ellos porque assi lo havemos aca apuntado y aprobado y concedido a los dichos Judios. Porende les despachareys en nuestro nombre privilegio y otras cautelas necessarias a cumplimiento por quanto fuera menester y a nos parecier para ellos, vos damos con esta amplo y bastante poder. Et ultra preinsertum capitulum licere micti nobis scripsit Maiestas sua Captholica quoddam capitulum graciaram concessarum dictis Judeis per Maiestatem suam tenoris sequentis, videlicet: Capitulos, facultates y gracias que en nuestro nombre ha de dar, otorgar ey conceder el ill. Virrey de Napoles a los Judios que oy estan en el dicho Reyno tanto a lo hombres como a mujeres, y allande dellos a quarenta o cinquenta otras casadas ricas, las quales puedan venir al dicho Reyno:

Primeramente que los Judios que oy estan en la ciudad de Napoles y en todo el Reyno puedan star, habitar, negociar, hazer mercadurias, poner bancos y prestar a usura con licencia dela Sede Apostolica quanto a las usuras, de la forma y manera y con los capitulos y privilegios amplo indulto, gracias y facultades que tenian los Judios que en el dicho Reyno havian en tiempo de Rey Hernando Primo, gloriosa memoria, los quales capitulos, privilegios y facultades queremos que se les confirmen y de nuovo se le concedan segun y de la manera que en tiempo delo dicho Rey don Hernando los tenian.

Item mandamos que alos dichos Judios se dezase y salvaconducto en ampla y cauta forma por tiempo de cierto annos que se cuenten del dia de la daya del privilegio que se despachera por el dicho Illustre Vicerrey, y passados los dicho cinco anno a beneplacito nostro con desdicta y revocacion de uno año y medio despues que fuere revocado el dicho beneplacito, la qual revocacion se aya da

facere y intimar a los dichos Judios con publicos preconos en los logares y de la manera acostumbrada quando acacier havesse.

Item concedidoles el privilegio, como arriba es dicho, los dichos Judios se oblique quando pagan ala Regia Corte mill y quinientos ducatos en cada un anno de tributo ordinario sin que paguen otro pagamento o servitio extraordinario, y los pagueran en los tres tercios del anno como se pagan los pagamentos fiscales del Reyno.

Item attendido que los dichos Judios que oy stan nel Reyno son pobres, queremos, y es nostra merced y volunta, que puedan venir quarenta o cinquenta otras casata de nuevo de persona ricas, porque aydan a pagare el dicho tributo y estos tales tambien gozen delos mismos privilegios y mercedes que gozen los otros Judios que hoy estan en el dicho Reyno, con tal condicion que quando venieren a habitar al dicho Reyno, ayan de tomare patente dal dicho Ill.mo Virrey declaratoria que son dil numero de las dichas o quarenta casadas, y que ayan de spacificar la familia que truxieren, por que so color de ellos non fayan otros fraudes.

Item mandamos que a requisicion de los dichos Judios el repartimento que se havra de hazer tanto de los dichos mill y quinientos ducatos como de otros gastos o intereses que por esta causa havisse dehazer el comun de los dichos Judios, se faga por lo protos dellos con otros aquin segun el costumbre dellos tocasse, los quales ayan de hazer el repartimento y taxa decudamente, segun la facultad de cada uno, con que non puedan taxar mas de quarenta ducados per una casada di la mas facultosas.

Item madamos que Maestre Leon Abravanel medico y sus casa y todos los que son comprehendidos en su guiage que tiene particular non sean compehendidos en este tributo, antes que sean assentados como a supernumerarios y non paguen cosa alguna, antes sean exemptes y francos y que el dicho Ill.mo Virrey le dispache el privilegio necessario, tanto dela francheza susodicha como gozen de todos lo suso dichos privilegios, capitulo y facultades que gozen los otros Judios que estovieren en el dicho Reyno en virtud dela presente capitulacion.

Item mandamos que los dichos mil y quinientos ducados de tributo se coyan y reciben er los Preceptores provinciales en los tempos que qoyen los pagamentos fiscales iuxta la taxa y repartimiento suso dicho que se les emvierre, con que se alguna parte fuesse inesigibile per ausencia de alguna persona o personas por falta de bienes dellos, que en los dichos casos, o in qualquier dellos, queride obligado el comun dellos dichos Judios de dicho Reyno a pagar todo lo que assi non se pudiesse exigir por las causas suso dichas.

Item los dichos Judios anticiparen el tributo de uno anno luego que sea despechato el privilegio del detto indulto y guzage con las facultadeds y capitulos suso dichos por el dicho Ill.mo Virrey, por el qual se prestarà todo favor en hazer que presto sean exigidos los dichos dineros por readellos y pagallos a ,los que lo hauran prestado, iuctamente con los gastos y intereses, si alguno huviere, y que ninguno sea dello exempto, tanto en terra demanial como de baroni, excepto el dicho Maestro Leon, y otros suso dichos, atendido son reservados y exemptos.

Item el dicho Ill.o Virrey prestarà todo favor necessario para que por alguna universidad o baron non se faza alcuna resistencia per favorecer algunos Judios que non haya de pagar su porcion y proveerà en ello devotamente si fuera menester.

Item queremos que sea licito al comun de los dichos Judios si huviere algun dellos malignante o renitente talmente que no se pueda exigir sua rata del dicto tributo, de poderlo espelli del Reyno dentro competente tiempo y fazer venir otro in su lugar con licencia del dicho Ill.mo nostro Virrey, constringendo primero a pagar la dica su rata.

Item quanto al prestar a la usura, mandamos que se haga por los dichos Judios de la manera y como se conserteron con las universidades donde pusieron los dichos bancos, haviendo dispendasion de la Sede Apostolica, quanto a la usura como arriba es dicho.

Item attendido que los dichos Judios querian Protettor y Juez cristiano como lo tenian en tempo del dicho Rey Don Fernando, però mandamos que el Protector y Juez dellos sea el magnifico maecer Joan Hannart cavallero vezconde de lambec nostro primiero cecretaio audienciero y conseiero, manadamos al dicho Ill.mp Virrey que todas las elettionen que se hizieren de juez de los dichos Judios se hagan en nombre del dicho vezconde segun y di la manera que se acostumbra en tiempo del dicho Rey Hernando Primo.

Item manda su Alteza al dicho Ill.mo Virrey que de todo lo suso dicho y de quanto mas a elle paresciere, haga despachar privilegio y cautelas necessarias y observar sin contravencion embergante quales quier pragmaticas, ordinaciones o otras cosas contrarias.

Et volentes nos Regis, ut tenemur, obedire mandatis, tenore presentium de certa nostra sciencia, delliberate et consulto habitaque super his Sacri Regis assistentis consilii, delliberatione matura, dicimus, commitimus et mandamus vobis omnibus supradictis officialibus et subditis regis unicuique vestrum in solidum ad quos seu quem spectabit presentesque pervenerint et fuerint quomodolibet presentate eius forma et tenore dicti capituli regie littere dictorum capitulorum gratiarum eisdem Judeis concessarum per predicta Maiestatem Captolicam per no set unumquemque vestrum diligenter actentis illam et illum predictis Judeis ad unguem observetis et faciatis ab omnibus inviolabiliter et indi minute observari iuxta ipsius seriem et tenorem. Itaque ex nunc in antea dicti Judei non molestentur quocumque pro quamvis causa civili vel criminali ratione pene vel penarum, ad quam seu ad quas forte tenerentur Regie Curie pro quavis culpa per eos et unumquemque eorum commissa usque in presentem diem cun eis indultum et remissum sit, immo tamquam providati et assicurati ut supra eos in presenti Regno supradicto tempore perdurante stare, morari, negotiare et alia omnia facere que in supradictis litteris et capitulis continentur iuxta preinsertarum litterarum et capitulorum omnium supradictorum seriem continentiam et tenorem. Et contrarium non faciant pro quanto gratiam predictarum Cesaree et Captholice Maiestatem caram habent et penam ducatorum duorum mille cupiunt evitare. In quorum fidem presentes fieri iussimus Regis Captholici recordationis sigillo magno impendenti munitur cum predictarum Maiestatum sigillum non dum sit fabricatum. Datum in Castello Novo civitatis Neapolis, die 28 mensis dicembri M,^o D.^o XX^o. Domino Raymundo de Cardona. Vidit Montaltus regens. Vidit de Colle regens. Vidit Loffredus regens. Vidit Antonius Ianuarius viceprothonotarius. Antonius de Baldaxio pro magno camerario. Vidit Simon Renz regens principalem thesoreriam. Dominus Vicerex mandavit mihi Antonio de Seron. Solvat tarenos XII. Camillus lopus pro taxatore. In Partium Locumtentie VI^o, fol.163.

ANNA ESPOSITO

Gli ebrei del Vicereigno di Napoli profughi nello Stato pontificio: la situazione nel Lazio meridionale e a Roma

Fino alla morte di re Ferrante d'Aragona nel 1494, per gran parte degli ebrei esuli dai territori sottoposti alla corona di Spagna, il regno napoletano (e in particolare la città di Napoli) era considerato un asilo ospitale, dove poter progettare uno stabile insediamento per il futuro.¹ Con la conquista francese della città nel febbraio '95 e la continua alternanza del potere, per cui al ritorno degli aragonesi seguì una nuova invasione francese e infine nel 1503 l'avvento al potere degli spagnoli di Ferdinando il Cattolico, la situazione per gli ebrei "regnicoli" divenne molto più precaria e difficile e lo stanno a testimoniare le notizie di saccheggi di giudecche e di fughe di famiglie ebraiche.²

Già prima del provvedimento di espulsione del novembre 1510 – ma naturalmente con maggiore intensità negli anni successivi ed in particolare dal 1541³ – numerosi ebrei dell'Italia meridionale, tra cui non mancavano *yspani* e siciliani che vi si erano rifugiati dopo il 1492, si erano avviati verso il Nord, e in primo luogo verso città e borghi delle province meridionali dello Stato pontificio, come dimostra in particolare la documentazione di Sermoneta, Sezze, Terracina, Cori, per non parlare di Roma, tanto per citare le località dove recentemente sono stati condotti studi approfonditi sulla documentazione pubblica e privata⁴ e su cui mi

¹ G. Lacerenza, "Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)", in L. Barletta (a c.), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Cuen - Università Suor Orsola Benincasa, Napoli 2002, 357-427: 413 sgg.

² N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al sec. XVIII*, a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990.

³ V. Bonazzoli, "Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)", *Archivio Storico Italiano* 139 (1981) 179-287; V. Giura, "Gli ebrei nel regno di Napoli tra Aragona e Spagna", in G. Cozzi (a c.), *Gli ebrei e Venezia. Secc. XIV-XVIII*, Edizioni Comunità, Milano 1987, 771-780.

⁴ Su queste località del Lazio meridionale cfr. M. T. Caciorgna, "Presenza ebraica nel Lazio meridionale: il caso di Sermoneta", in S. Boesch Gajano (a c.), *Aspetti e problemi*

soffermerò nel corso della mia relazione. Ma, al di là del contributo che cercherò di dare al tema degli insediamenti ebraici dopo le espulsioni del primo Cinquecento, le vicende che verrò ad esporre sono ispirate da un duplice intento: da un lato ribadire alcune indicazioni metodologiche in materia antropto-toponomastica, dall'altro precisare con minore approssimazione momenti e modalità di un esodo che priverà l'Italia meridionale dei suoi ebrei nel corso del XVI secolo.

Come in più riprese è stato sottolineato, ma giova ricordarlo particolarmente in questo contesto, è di fondamentale importanza – per la ricostruzione di un quadro generale omogeneo del mondo ebraico italiano dei secoli XIV-XVI – «passare per l'incrocio dei dati provenienti da località diverse e talora abbastanza distanti l'una dall'altra»,⁵ cercando quindi di ricostruire “storie di famiglia”, oltre che storie di individui o di comunità. Ciò è tanto più vero nel caso dei profughi ebrei. Come hanno mostrato recenti ricerche, ad esempio quella di prossima pubblicazione relativa a Michele Zumat condotta da Angela Scandaliato,⁶ per studiare le provenienze e la stessa identità degli esuli è assolutamente necessario sottoporre le informazioni ricavate dalla documentazione pubblica e privata a una serrata analisi incrociata, in modo da poter ricostruire,

della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV), Istituto di Scienze Storiche, Roma 1983, 129-169; Ead., “Gli ebrei di Campagna e Marittima tra Quattro e Cinquecento. Temi e problemi”, in *Gli ebrei e il Lazio (secoli XV-XVIII)*, *Archivi e cultura* n.s. 40 (2007) 29-41; P.L. De Rossi, *La comunità ebraica di Terracina (sec. XVI)*, Moderata durant, Cori 2004; C. Beatrice, “Gli ebrei a Terracina nel Rinascimento”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica* (2004) fasc. 2, 77-97; F. Scarica, “Prime indagini sugli ebrei di Sezze tra Medioevo e Rinascimento (da una ricerca nei protocolli notarili)”, *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 129 (2006) 101-124; Ead., “Gli ebrei di Sezze tra XV e XVI secolo attraverso i protocolli notarili”, in *Gli ebrei e il Lazio*, 59-67; G. Pesiri, “Appunti sulla comunità ebraica di Cori tra la fine del XV secolo e la prima metà del XVI”, in *Gli ebrei a Cori nella prima metà del Cinquecento*, n. speciale di *Ypothekai. Bollettino quadrimestrale delle Biblioteche dei Monti Lepini* 3 (1987) 33-34; P.L. De Rossi, “Gli ebrei di Cori nella documentazione del tribunale locale tra il 1521 e il 1543”, *ivi*, 69-78; Id., “Gli ebrei di Cori nei registri delle ‘Entrate e uscite’ dell'Archivio Comunale di Cori (sec. XVI)”, *Latium* 6 (1989) 85-121; Id., “Presenze ebraiche a Cori tra XIV e XVI secolo: elementi per uno studio in corso”, in M. Caffiero, A. Esposito (a c.), *Gli ebrei nello Stato della Chiesa. Insediamenti e mobilità (secoli XIV-XVIII)*, Esedra, Padova 2012, 75-88. Per Roma si veda A. Esposito, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Il Calamo, Roma 1995; Ead., “The Sephardic Communities in Rome in the Early Sixteenth Century”, *Imago temporis. Medium Aevum* 1 (2007) 177-185.

⁵ M. Luzzati, “Nuove acquisizioni sul prestito ebraico a Pontremoli e sulla formazione del corrispondente cognome toponimo”, *Archivio storico per le provincie parmensi* 60 (2008) 85-119: 88.

⁶ A. Scandaliato, “From Sicily to Rome: the cultural route of Michele Zumat, physician and rabbi in the 16th Century”, in S. Simonsohn, J. Shatzmiller (a c.), *The Italia Judaica Jubilee conference*, (Atti Conv. Tel Aviv 2010), Brill, Leiden 2012, 199-211. Un sentito ringraziamento all'autrice per avermi consentito la lettura del suo articolo quando era ancora inedito.

naturalmente nei casi in cui se ne ha la possibilità, una seria prosopografia degli individui, delle famiglie e delle reti di relazione parentale, e in questo oggi gli studiosi, per confrontare i dati ricavati dalle proprie indagini archivistiche, possono avvalersi di grandi raccolte documentarie, valga per tutti la monumentale *Documentary history of the Jews of Italy* diretta da Shlomo Simonsohn, insieme a numerose monografie locali, che frequentemente presentano anche regesti ed edizioni di documenti.

Infatti, le stesse indicazioni antropo-toponomastiche possono indurre in inganno. Indubbiamente in molti casi è possibile rintracciare le tappe del progressivo spostamento dei profughi ebrei già dalle identità espresse davanti ad un notaio e quindi registrate negli atti notarili, dove a volte vengono menzionate le località sedi di precedenti insediamenti. Ad esempio, tra i tanti, generici *ebreus siculus*, *ebreus cicilianus* che solo di rado vengono seguiti dal nome della località di provenienza (e tra questi nella documentazione laziale ricorrono con più frequenza Palermo, Messina, ma anche Lipari, Termini Imerese, Sciacca), si trovano casi in cui sono compresi nella denominazione dei cognomi toponimici i diversi momenti insediativi: come si può constatare, tanto per fare qualche citazione esemplificativa, per *Moises Somerci de Aversa etiam hebreus siculus*,⁷ oppure per *Masellus Arini siculus ebreus habitator Calabrie*⁸ successivamente definito *habitor Urbis in regione S. Angeli*.⁹ Peraltro resta il forte sospetto che dietro ai numerosi ebrei detti “de Fondi, de Capua, de Aversa, de Caivano” etc., cioè di provenienza regnicola, frequentemente attestati nella documentazione romana e laziale del primo Cinquecento, si possono a volte nascondere ebrei siciliani o loro discendenti che avevano preferito evidenziare davanti al notaio non la loro antica origine ma solo l’ultima sede residenziale.¹⁰ Lo stesso discorso può valere per gli ebrei espulsi dalla Spagna, che pure numerosi si rifugiarono nel Regno napoletano e che poi, come gli altri ebrei regnicoli, presero la via verso il Nord: valga per tutti quello di *Ioseph Angeli de Aversa* – così si presenta nella documentazione ebraica – che in realtà era un ebreo aragonese: *Ioseph Angeli Leridi alias d’Aversa*.¹¹

Negli atti notarili di Terracina, meritoriamente regestati da Pierluigi de Rossi, Vito Tonnina è semplicemente definito «ebreo abitante a Terracina»,¹² ma dagli studi di Angela Scandaliato sulle comunità della

⁷ Archivio di Stato di Roma (=ASR), *Collegio dei Notai Capitolini* (=CNC) 1324, c. 301v, a. 1512.

⁸ ASR, CNC 1323, c. 18r, a. 1511.

⁹ ASR, CNC 850, c. 335, a. 1512.

¹⁰ A. Esposito, M. Procaccia, “La schola sicularum de Urbe”, in Esposito, *Un’altra Roma*, 280-291: 286.

¹¹ Su questo personaggio, cfr. K. Stow, *The Jews in Rome*, I, Brill, Leiden 1995, n. 151, a. 1537, e *passim*.

¹² De Rossi, *La comunità*, nn. 95, 125.

Sicilia occidentale apprendiamo che era originario di Sciacca, città di provenienza di numerosi altri ebrei residenti a Terracina, come avremo modo di vedere tra breve.

Anche da questi accenni è chiaro che diventa difficile, in mancanza di un'attenta ricostruzione delle provenienze degli ebrei immigrati, di censimenti della popolazione delle località di partenza e di arrivo degli esuli, di rilevazioni fiscali sistematiche, tentare dei discorsi di carattere demografico che non siano generici. Dall'ottica del mio osservatorio, costituito dalle città e borghi dello Stato pontificio e in particolare del Lazio meridionale e Roma, cercherò – come ho accennato prima – di precisare con minore approssimazione momenti e modalità della presenza di immigrati ebrei nella regione di Campagna e Marittima e nell'Urbe, che rimane – intendo ribadirlo – anche per gli esuli ebrei un importante punto di riferimento sia dal punto di vista devozionale per la presenza di folte comunità “nazionali” con le relative “scole”, sia dal punto di vista economico.

Partiamo dai momenti in cui si modula questo processo immigrativo. Di solito nel valutare questo fenomeno si prendono le mosse dalla pubblicazione del bando d'espulsione del 23 novembre 1510 e quindi delle relative prammatiche, nella seconda delle quali si concedeva a 200 famiglie di restare nel Regno dietro pagamento al tesoro regio di 3000 ducati annui. In realtà, però, le sollevazioni antiebraiche degli anni 1494-95 e i disordini sociali e politici degli anni seguenti avevano già provocato l'emigrazione dai territori napoletani di un non trascurabile numero di ebrei.¹³ Per quanto riguarda i territori pontifici, possiamo verificare quest'affermazione in primo luogo dalla documentazione superstite relativa ai centri laziali posti vicino al confine napoletano e soprattutto da quella romana, dove già dagli ultimi anni del Quattrocento comincia ad essere attestata la presenza – oltre che di ebrei siciliani – anche di ebrei calabresi e napoletani. Praticamente assenti sono gli ebrei della Puglia, che non sono quasi mai attestati nelle fonti laziali¹⁴ e romane: è evidente che i loro percorsi andavano in altre direzioni, soprattutto verso le Marche o verso Oriente.

Naturalmente la gran parte delle partenze ebraiche si ebbe in seguito all'espulsione decretata nel novembre 1510, che si concluse nel marzo o, secondo altre fonti, nel luglio del 1511, ed ebbe proporzioni considerevoli,

¹³ Bonazzoli, “Gli ebrei del regno di Napoli”, 187, 195. Cfr. anche G. Petralia, “L'età aragonese. ‘Fideles servi’ vs ‘regii subditi’: la crisi della presenza ebraica in Italia meridionale”, in C.D. Fonseca et al. (a c.), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Società, Economia, Cultura*, IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo (Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992), Congedo - Università della Basilicata, Galatina 1996, 79-114: 111.

¹⁴ A parte la menzione di un unico ebreo di Venosa nel notarile di Sezze, cfr. Scarica, “Prime indagini sugli ebrei di Sezze”.

anche se è doveroso accennare – sulla scorta di Ferorelli e della Bonazzoli – all'accertamento di un limitato movimento di ritorno, poi favorito dal nuovo sovrano Carlo V, al quale era stato esposto dalle rappresentanze della cittadinanza napoletana e dei sudditi del regno «il bisogno grandissimo che teneno de li hebrei», specialmente per pagare le tasse, chiedendo la concessione di opportuni privilegi per gli ebrei ancora rimasti e invitarne altri a venire da fuori, proposta favorevolmente accolta dal sovrano il 23 novembre 1520, che tra l'altro permise l'ingresso nel Regno di 40 o 50 famiglie ebraiche abbienti.¹⁵ Vorrei ricordare che in seguito al Sacco di Roma da parte dei Lanzichenecchi del maggio 1527, vennero a incrementare la comunità ebraica di Napoli – almeno per un certo periodo – anche ebrei residenti a Roma, come mostrano diversi documenti tratti dai fondi notarili romani.

Torniamo però a esaminare più da vicino la presenza degli immigrati ebrei nei territori pontifici. Per gli anni 1511-12 e seguenti, la documentazione pontificia raccolta da Simonsohn – a differenza di quanto avverrà per l'espulsione del 1541 – non mostra nessun provvedimento, collettivo o personale, per accogliere gli ebrei espulsi. Vi è tuttavia segnalato un tentato intervento da parte ebraica presso la corte papale per sollecitarla in suo favore in relazione al bando di espulsione napoletano. Peraltro nel documento (del 26 febbraio 1512) non si forniscono particolari: maestro Mosè – che un coevo atto notarile romano mi ha permesso di identificare con il medico Mosè di Valmontone¹⁶ – faceva richiesta a papa Giulio II di attivare i suoi ufficiali provinciali per costringere l'*universitas hebreorum de Regno* e molti suoi membri a restituirgli quanto a lui dovuto, ovvero 600 ducati da lui spesi nella Curia romana per faccende relative all'espulsione degli ebrei dal Regno.¹⁷

Nessun cenno – nella raccolta documentaria di Simonsohn – neppure per Benevento, città che, sebbene incuneata nel regno di Napoli, fece sempre parte, dalla metà dell'XI secolo – salvo brevi intervalli – dello Stato pontificio. Cesare Colafemmina, che ha esaminato questa documentazione nel suo saggio sugli ebrei di questa città,¹⁸ ha potuto rilevare solo due concessioni di grazie e privilegi ad ebrei immigrati in questa *enclave* pontificia, entrambi medici, ma non “regnicoli” e non in

¹⁵ Bonazzoli, “Gli ebrei del regno di Napoli”, 204. Sulla contro-migrazione degli ebrei regnicoli vedi il caso segnalato per Fiumefreddo Calabro da A. Esposito, “La doppia vita di un documento. I capitoli per gli ebrei di Fiumefreddo Bruzio (1534) riutilizzati per Sacrofano di Roma (1543?)”, in *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale*, 241-249.

¹⁶ Cfr. ASR, CNC 850, c. 253r, a. 1511.

¹⁷ S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, III. *Documents: 1464-1521*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, n. 1211.

¹⁸ Cfr. C. Colafemmina, “Gli ebrei in Benevento”, in *Italia Judaica VI. Gli ebrei nello stato pontificio fino al ghetto (1555)*, Istituto Poligrafico, Roma 1998, 204-227.

relazione con l'espulsione del 1510: una – datata 1507 – relativa a Leone Toledano, che era giunto a Benevento nel 1493 (quindi nella prima fase delle espulsioni dalla Spagna) e per qualche tempo vi aveva esercitato anche la professione medica con pubblico salario¹⁹; l'altra, dello stesso tenore, concessa nel 1522 all'ebreo *Alexandro de Lisbona*.²⁰ Finora – per quanto mi consta – non è stata condotta nessuna ricerca sui fondi notarili di questa città, che pure sono di una certa consistenza per la fine del Quattrocento e il primo Cinquecento,²¹ ricerca che forse potrebbe dare alcune risposte importanti per il nostro tema.

Infatti, gli atti dei notai sono fondamentali per rilevare la presenza ebraica e soprattutto, per quanto riguarda gli immigrati, per valutare il loro livello di radicamento in un determinato contesto territoriale. Dalle indagini effettuate nei fondi superstiti, troviamo già nei primi anni del secondo decennio del Cinquecento, ebrei provenienti da località del Regno in diversi paesi della provincia di Campagna e Marittima – in particolare Terracina, Sezze e Cori – e in misura ridotta a Roma, dove sono soprattutto numerosi gli ebrei siciliani, che già nel 1516 si identificano come gruppo: insieme a ebrei «hispanici, theutonici, francigeni», tutti appartenenti alla *communitas ebreorum ultramontanorum*, in quell'anno acquistavano una vigna da utilizzare come *sopterratorium*, un cimitero per i membri della comunità degli ebrei *forenses* distinto da quello degli ebrei romani.²²

Particolarmente ben documentato per questi anni è il caso di Terracina, su cui intendo fermarmi in modo particolare, perché si presenta come un caso esemplare di studio proprio per la possibilità di fare interagire documenti di varia natura e provenienza, cosa che non sempre è possibile fare per altri insediamenti. Di questa *civitas* Pierluigi De Rossi ha preso in esame tutti i protocolli notarili esistenti per il periodo 1505-96 per un totale di 23 registri, da cui ha tratto 415 atti relativi ad ebrei, di cui ha pubblicato il regesto. Tra questi ben 111 riguardano gli anni 1511-15 e mostrano chiaramente la recente – ma non per questo poco significativa – presenza di ebrei espulsi dal Regno, di cui numerosi sono quelli definiti *yspani* e i siciliani. Alcuni atti testamentari sono espliciti nel ricordare la precedente residenza e anche l'espulsione dal Regno, come ad esempio nelle ultime volontà, dell'ottobre 1512, di Santillo di Mazara abitante a Terracina, in cui il testatore ricorda al suo erede che quando fu espulso dal Regno napoletano aveva consegnato 84 ducati d'oro a Leuccio di Francavilla ora residente a Sermoneta, insieme a mobili, panni di lino e lana.²³

¹⁹ Simonsohn, *The Apostolic See*, III, n. 1199.

²⁰ Id., n. 1299.

²¹ Cfr. *Guida generale degli Archivi di Stato*, I, Istituto Poligrafico, Roma 1981, 524.

²² ASR, CNC 850, c. 576r, cit. in Esposito, *Un'altra Roma*, 273.

²³ De Rossi, *La comunità*, 53, n. 11.

Il confronto di questi dati con quelli ricavati dalla documentazione reperita in Sicilia hanno permesso ad Angela Scandaliato d'individuare a Terracina quella che si sarebbe tentati di definire una vera e propria colonia di ebrei provenienti dalla zona tra Sciacca e Caltabellotta²⁴ e questo già nel primo decennio d'insediamento. Qui svolge la sua attività di prestatore Vito (Vita) da Sciacca da Terracina, figlio di Isaac Zumat,²⁵ cugino del più famoso rabbi Michele Zumat/Zamat, da solo o in società con altri ebrei di Sciacca, come Vita Tonnina e Donato Ginri.²⁶ Quest'ultimo è definito negli atti terracinesi «ebreo di Lipari», ma dal notarile siciliano risulta in modo chiaro che la sua famiglia era originaria di Sciacca.²⁷ Un altro ebreo sciacchense presente a Terracina già nel dicembre 1511 è Josue de Jubaira de Terracina,²⁸ lo stesso vale per Salomone di Bosar de Tripolis, nominato nell'ottobre 1511 erede universale nel testamento della madre Stella di Salomone di Mogazara, ebrea di Mazara.²⁹

Gli esempi potrebbero continuare, ma mi preme sottolineare due elementi che mi sembrano di particolare interesse: il primo è che la presenza di famiglie con questi cognomi è già attestata negli atti d'imbarco sulle navi siciliane che nel settembre 1492 avevano come destinazione Napoli,³⁰ e che, quindi, alcune di queste famiglie potrebbero aver seguito un percorso comune nella via dell'esilio. Il secondo è che dagli anni '30 del Cinquecento alcuni di questi personaggi o i loro figli e nipoti operano anche a Roma, oltre che a Terracina. Il caso più eclatante è proprio quello dei Zumat, che dalla Scandaliato sono stati identificati con i Summato di Sciacca, dal confronto delle loro firme in giudeo-arabico apposte su documenti legali in Sciacca.³¹ A Roma Michele Zumat, ovvero Michele di Sabato siciliano *doctor iuris hebraici et medicine*,³² sarà un personaggio importante sia negli ambienti ecclesiastici come maestro di ebraico del cardinale Egidio da Viterbo, sia in quelli finanziari della città come titolare – nel 1552 – di uno dei 20 banchi di prestito ebraici

²⁴ Scandaliato, "From Sicily to Rome".

²⁵ De Rossi, *La comunità*, 81, n. 148: è definito significativamente *protus sinagoge*, qualifica che in Sicilia era attribuita agli amministratori di comunità ebraiche, in Italia di solito denominati *fattori o anteposti*.

²⁶ Id., nn. 34, 35, 37.

²⁷ Id., n. 128.

²⁸ Id., n. 7.

²⁹ Id., n. 6.

³⁰ Cfr. Scandaliato, "From Sicily to Rome", 5.

³¹ Scandaliato, "From Sicily to Rome", 7; M. Perani, "Le firme in giudeo-arabo degli ebrei di Sicilia", in G. Lacerenza (a c.), *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2005, 143-235.

³² Simonsohn, *The Apostolic See, IV. Documents: 1522-1538*, 2068, n. 1832.

autorizzati dall'autorità pontificia a prestare su pegno a Roma,³³ sia in quelli comunitari divenendo un *leader* della comunità siciliana, come mostrano gli atti dei notai ebrei regestati da Kenneth Stow.³⁴ Gli fa da *pendant* a Terracina negli stessi anni il cugino Isac Zamat, *proto sinagoge* e procuratore degli ebrei qui residenti.³⁵

Un altro gruppo ben documentato di immigrati a Terracina è quello degli ebrei provenienti dalla “regnicola” città di Fondi. Sono già presenti nel 1511-13 e ciò è in perfetta corrispondenza con quanto mostrano i registri fiscali fondani analizzati da Colafemmina,³⁶ che per il 1511 registrano – su 458 fuochi fiscali cristiani – solo tre fuochi fiscali ebraici a fronte dei tredici del 1509-10. Dunque la gran parte delle famiglie ebraiche lasciarono Fondi subito dopo il decreto d'espulsione del novembre 1510 e ora sappiamo che in gran parte andarono a Terracina, la località più vicina ed economicamente attiva del litorale a sud di Roma. Anche i profughi fondani risultano per lo più impegnati nell'attività creditizia svolta non solo dai professionisti del credito ma spesso anche da artigiani e commercianti ebrei. De Rossi ha calcolato che su 415 atti, ben 312 sono relativi a prestiti a cristiani, 10 ad ebrei, mentre un solo atto riguarda il piccolo prestito di un cristiano ad un ebreo.³⁷ Tra i *forenses* sono attivi come prestatori nel primo trentennio del XVI secolo Gaudio di Fondi, Vito di Sciacca, Samuele e Leone di Aversa, Bosah, Niseno Corcos, Elia di Aversa con Iacob ispano e Ismaele ispano, Lazzaro di Meluzio di Napoli,³⁸ Salomone di Capua, Vito Tondina, Donato Ginni di Lipari e Ventura di Sabato di Fondi.

I prestatori di professione, che senza dubbio furono determinanti con i loro capitali per rilanciare l'economia cittadina, erano anche in collegamento con altri ebrei fondani stanziati sia in altre località del Lazio meridionale, come Genazzano,³⁹ Cori, Veroli,⁴⁰ sia in città e borghi del Regno dove ancora erano presenti ebrei, come Napoli, Gaeta, Sperlonga, località queste ultime da cui proviene una piccola componente della

³³ A. Esposito, “Credito, ebrei, monte di pietà a Roma tra Quattrocento e Cinquecento”, *Roma moderna e contemporanea* 10/3 (2002) 559-582.

³⁴ Stow, *The Jews in Rome*, ad indicem.

³⁵ De Rossi, *La comunità*, 81, n. 148, a. 1532.

³⁶ C. Colafemmina, “Gli ebrei a Fondi”, in T. Piscitelli Carpino (a c.), *Fondi tra antichità e medioevo*, (Atti Conv. Fondi 2000), Comune di Fondi, Fondi 2002, 307-336: 327.

³⁷ De Rossi, *La comunità*, 34.

³⁸ Da un atto notarile del 29 ottobre 1511 risulta aver concesso un prestito a mag. Mosè di Valmontone che aveva raccolto la somma di 600 ducati spesi in curia romana *pro ebreis de Regno*, cfr. CNC 850, c. 253r, ma si veda anche Simonsohn, *The Apostolic See*, III, n. 1211.

³⁹ De Rossi, *La comunità*, 51, n. 5: Emanuele da Genazano e Abramo di Mosè de Haichen di Fondi abitante a Genazzano s'impegnano a restituire entro un anno a Gaudio ebreo di Fondi abitante a Terracina duc. 118 avuti in mutuo.

⁴⁰ *Ibid.*, cfr. l'indice per i numerosi atti relativi ad Emanuele di Salomone di Veroli.

comunità ebraica terracinese. È però da segnalare che fino al 1530 non è rilasciata dall'autorità pontificia nessuna licenza per l'esercizio di un banco di prestito a Terracina,⁴¹ licenze che invece si moltiplicheranno dopo il 1541.⁴² Per concludere per il momento il caso Terracina, vorrei sottolineare come in questo secondo decennio del Cinquecento siano praticate dagli ebrei *forenses* attività imprenditoriali e commerciali in diversi settori: nelle soccide tra ebrei e residenti cristiani, nelle compravendite dei tessuti e della lana, delle derrate alimentari, d'immobili, del legname da costruzione estratto dalla Selva Marittima, dalla Macchia del Piano e dai Pantani di Terracina (ontani, frassini, olmi), in cui un ruolo emergente hanno Vito di Sciacca e i figli di Meluzio di Napoli, Sabatino e Lazzaro.⁴³

Un'altra località per la quale recentemente è stata condotta da Federica Scarica un'indagine sistematica su tutti i superstiti protocolli notarili – da fine Quattrocento alla metà del Cinquecento – è Sezze.

Già in parte esaminati anni fa da Maria Teresa Caciorgna, questi registri hanno prodotto circa un migliaio di atti relativi ad ebrei. Da due documenti notarili, uno del 1490 e l'altro del 1562, si apprende che la comunità ebraica setina era aumentata quasi del doppio proprio a causa dell'immigrazione di ebrei *forenses*. Nel primo atto sono nominati sei capifamiglia ebrei – tutti locali⁴⁴ – «che affidavano a Dioteaiuti di Sermoneta – una sorta di *protus sinagoge* – l'incarico di stimare i beni posseduti da ognuno di loro e di stabilire un'aliquota sulla base della quale definire la ripartizione delle imposte». Nel secondo documento, dell'ottobre 1562, rogato *in sinagoga ... hebreorum in decarcia Sant'Andrea*, sono registrati quindici capifamiglia ebrei residenti a Sezze che, in presenza dell'incaricato della Camera apostolica, s'impegnavano a ripartire all'interno della comunità la quota della vigesima loro imposta.⁴⁵

Dunque, pur tenendo conto della possibile esenzione dal pagamento della tassa di alcune famiglie (per povertà o per privilegio), non vi è dubbio che la popolazione ebraica setina era andata ad accrescersi notevolmente nel corso del primo Cinquecento fino a raddoppiare, certamente a causa dell'insediamento dei profughi ebrei espulsi dal Regno di Napoli e dagli altri territori sottoposti alla Corona spagnola a partire

⁴¹ Simonsohn, *The Apostolic See*, IV, n. 1495, in data 11 luglio 1530: *Angelus Gaudio e Sabatucius Bonaiuti* in Terracina per un banco lì; n. 1620, del 10 sett. 1533 a *Emanuel Salamonis de Verulis e Isac Zamatto* di Sicilia a prestare ad interesse con o senza banco.

⁴² Simonsohn, *The Apostolic See*, IV, *sub voce* Terracina.

⁴³ De Rossi, *La comunità*, 31-33.

⁴⁴ Mele di Angelo, Angelo di Mosé Masetto, Ventura di Angelo, Emanuele di Salomone, Lustro di Angelo e Sabato di Ventura, cfr. Scarica, "Gli ebrei di Sezze", 62 e nota 9.

⁴⁵ Id., 62 e nota 10.

dal 1492⁴⁶ ma con più intensità nel corso del primo Cinquecento. Un numero consistente di ebrei proviene da vicine località del Lazio meridionale, oggi inglobate nella provincia di Latina, un tempo facenti parte del Regno di Napoli. Essi sono definiti genericamente *de Regno* e vanno sommati a quelli detti ispani; provengono soprattutto da *Summis*,⁴⁷ *de Traiecto* (oggi Minturno), *de Caieta*,⁴⁸ e da altri centri dell'Italia meridionale, come le attuali Maddaloni, Marcianise, Aversa, Cosenza e Venosa.⁴⁹

Anche a Sezze l'attività prevalente era il prestito, che forse nel Quattrocento era erogato secondo clausole pattuite solo con le autorità del luogo, infatti fino al 1508 negli atti notarili viene usata la formula generica *sub usuris debitis* o *in forma debita*; nei contratti di prestito dei decenni seguenti, invece, viene fatto riferimento ai capitoli concessi dalla Camera Apostolica *secundum capitula hebreis setinis concessa*. Dall'insieme delle informazioni tratte dai contratti di mutuo raccolti è possibile affermare che «l'attività di prestito svolta dagli ebrei in forma praticamente monopolistica in società agro-pastorali come quella setina, permetteva di sopperire alla mancanza di denaro soprattutto nel periodo primaverile e autunnale a cui, non a caso, è databile il maggior numero di atti di prestito rinvenuti per Sezze». In questo campo è da segnalare la preminenza anche in questa località del gruppo degli ebrei sefarditi, quindi dei prestatori regnicoli che – con i propri capitali – si proponevano come quelli economicamente più influenti.⁵⁰ Peraltro, gli ebrei setini già dalla fine Quattrocento risultano impegnati anche in attività commerciali diverse dal prestito, come la compravendita di derrate agricole e l'allevamento di bestiame, che si evidenzia – come un po' in tutti i centri laziali – nella stipulazione di soccide con i cristiani; successivamente

⁴⁶ Id., 63.

⁴⁷ Identificabile con Somma Vesuviana.

⁴⁸ Sono le attuali cittadine di Fondi, Minturno e Gaeta; sono di Fondi *Angelus Gaii*, *Ventura Sabati*, e *Isahac*; *de Traiecto* è detto Angelo di maestro Ventura, mentre *Joseph de Guardia*, padre di Zaccaria, è detto *incola Traiecti*; invece è di Gaeta Angelo, il padre di Perna, la moglie di Oziele. Nel complesso sono stati reperiti i nomi di dieci ebrei provenienti dal meridione, prendendo in considerazione sia quelli definiti solo genericamente *de Regno* sia quelli per cui è specificata la località.

⁴⁹ Le prime quattro località contano un'attestazione a testa, mentre Aversa e Cosenza due. Da quest'ultima località nel 1517 arrivano *Isahac Gabrielis* e *Zaha*. Cfr. Scarica, "Prime indagini sugli ebrei di Sezze", 105.

⁵⁰ Scarica, "Gli ebrei di Sezze", 66. Peraltro, come nota la Caciorgna (*Marittima medievale*, 150-151), «nell'insediamento ebraico di Sezze, si individua chiaramente come non si possa parlare di integrazione con gli ebrei *de Regno*: il gruppo di più antico stanziamento ed i nuovi costituiscono due componenti nettamente distinte: sia nei legami matrimoniali che nell'attività commerciale non si integrano tra loro, le abitazioni sono in quartieri diversi, ed anche i legami di parentela o commerciali vengono di preferenza stabiliti con ebrei stanziati in altri luoghi ma sempre della stessa provenienza».

queste attività, diventano prerogativa degli ebrei sefarditi, primo tra tutti l'*hispano* Vito di Giuseppe, che diventa quasi il monopolizzatore della compravendita di vino, olio e grano, come pure di prodotti d'allevamento. Accanto a lui sono attivi come commercianti anche il genero, maestro Sabato sacerdote,⁵¹ Sabato di Angelo Mele⁵² e Oziele di Raffaele di Aversa.⁵³

Non volendo moltiplicare gli esempi, mi sembra, anche sulla scorta delle osservazioni fatte da Filena Patroni Griffi⁵⁴ e soprattutto da Maria Teresa Caciorgna, che l'arrivo numeroso e temporalmente poco distanziato di tanti ebrei regnicoli ed *yspani* nei territori pontifici a sud di Roma comportò una riarticolazione nell'ambito delle tradizionali attività degli ebrei della regione di Campagna e Marittima con un'accentuazione di quelle relative al prestito, e questo soprattutto per due motivi: I) per le disponibilità finanziarie degli immigrati, che si combinava (II motivo) con l'aumento dei prelievi che la fiscalità pontificia nel Cinquecento imponeva ormai in modo sistematico ai comuni e alle singole comunità locali, in forte ristagno economico. La Camera Apostolica favoriva perciò lo stanziamento di banchi ebraici collettivi o personali.⁵⁵ Anche per questo si accentuava nella regione la mobilità geografica degli ebrei che si spostavano da un borgo all'altro, per avere nuove opportunità di guadagno e d'insediamento, nel caso mutassero i rapporti con i poteri locali o con le stesse comunità ebraiche.⁵⁶ Infatti, in diversi casi, si può rilevare una mancata integrazione tra ebrei locali e quelli *forenses*. È così per Cori.

In questo comune, essendo vistosamente aumentata dal 1510-1511 la presenza ebraica, in consiglio comunale si era discusso a lungo intorno all'espulsione di tutti gli ebrei nel momento in cui da parte pontificia si accentuavano le restrizioni alla presenza ebraica: ebbene, si arrivò alla

⁵¹ Maestro Sabato Sacerdote, oltre ad essere il marito di Stella, figlia di Vito, è anche socio di quest'ultimo, come dimostrano gli atti di prestito sottoscritti per conto del suocero tra il 1524 e il 1526. Cfr. Scarica, "Gli ebrei di Sezze", 66.

⁵² Sabato di Angelo Mele, figlio di Angelone, appare impegnato nell'acquisto di case e terre nel territorio setino, in decarcia s. Parasceve e in contrada *de Boneriis* nella primavera del 1529, cfr. Scarica, "Gli ebrei di Sezze", 67.

⁵³ Si tratta di uno degli ebrei più attivi tra quelli di provenienza meridionale, prestatore di varie somme di denaro sin dal 1528, anno a cui risale la sua prima attestazione a Sezze dopo un precedente soggiorno a Sermoneta, cfr. *ibid.*

⁵⁴ F. Patroni Griffi, "Campania e Lazio meridionale", in *L'Ebraismo dell'Italia meridionale*, 249-266.

⁵⁵ Per Sezze, cfr. Scarica, "Prime indagini sugli ebrei di Sezze", 111-112; da prendere in considerazione anche i patti del 1540 tra gli ebrei e il comune di Velletri, cfr. Caciorgna, *Marittima medievale*, 134-136.

⁵⁶ Per queste osservazioni cfr. Caciorgna, "Gli ebrei di Campagna e Marittima", 40.

decisione di espellere gli ebrei “nuovi venuti” preservando invece l’insediamento degli ebrei originari.⁵⁷

Nelle comunità ebraiche laziali del Cinquecento, per citare ancora la Caciorgna, «un altro fattore appare evidenziarsi in maniera ben definita ed è l’acquisizione di una maggiore identità dei nuclei ebraici insediati in una determinata località», che per molti sarà anche l’ultima prima dell’espulsione del 1569 e la reclusione nel ghetto di Roma, e che per molti diverrà il cognome toponimico della famiglia.

Dopo la bolla di Paolo IV *Cum nimis absurdum* del 1555, gli ebrei laziali si concentrarono soprattutto a Pontecorvo e a Monte S. Giovanni Campano, dove la contessa D’Avalos accolse molti profughi ebrei fino alla definitiva espulsione del 1569. Ugualmente per Roma⁵⁸ e per le località delle altre regioni pontificie;⁵⁹ ma questo è un altro capitolo di una storia ancora da scrivere e che potrebbe fornire ulteriori elementi per la ricostruzione della diaspora degli ebrei dell’Italia meridionale.

⁵⁷ Id., 41. Cfr. Ead., *Marittima medievale*, 141.

⁵⁸ Cfr. Esposito, *Un’altra Roma*.

⁵⁹ Ad esempio, nel Cinquecento sono attestati numerosi ebrei *de Regno* a Rieti e in diverse località della Sabina, cfr. V. Di Flavio, A. Papò, *Res publica hebreorum de Reate*, Comune di Rieti, Rieti 2000, 157-162.

NADIA ZELDES

There is no greater liberty than that given to them by the king of Spain... Jewish converts to Christianity in the aftermath of the expulsion of 1510 according to Rabbinic Responsa

The expulsion of the Jews from the kingdom of Naples was first considered soon after the Spanish victories in 1503. In a letter dated the 6th of July 1504, the Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Aguilar da Córdoba, mentioned an order of Ferdinand and Isabella concerning the Jews of the kingdom. The Gran Capitán thought it advisable to inform the Catholic monarchs that not many practising Jews (*judios de señal*) still lived there. He explained that almost all of them became Christians since the coming of King Charles VIII, as they were forced to baptize. In fact, it was he who suggested that the Holy Inquisition should be brought to the kingdom of Naples to punish the “bad Christians”. In his opinion, there was no need to expell the few remaining Jews.¹

The great number of conversions in this period is attested to by various sources, including Jewish ones. After the restoration of the Aragonese dynasty, the statutes of King Federico refer specifically to «those who converted since the coming of the French».² Some of the more moving Jewish testimonies are those of Sefradi exiles, among them the

¹ Letter of Gonzalo de Córdoba written in 1504: «Comandan me vuestras altezas que luego salgan los judios deste reyno. Aviso a vuestras magestad que en el reyno ay muy pocos judios de señal aunque ay muchos en eser, por que quando vino el rey Carlo en este reyno todos los tornaron xpianos por fuerça e llamanse ellos mysomos judios bateados. Y viven como antes con solo el nombre de xpiano, asi que por judios no se puede echar. Y por malos xpianos se deven e pueden bien instigar. Al lo que parece que sera mas servicio de Dios y de vuestras altezas seria que la santa ynquisition venyese a este reyno como alla ha estado». The original document is kept in the library of the Jewish Theological Seminary, New York (ms. NH 23; I thank the curators for allowing me to study a copy of this letter). The correspondence of the Gran Capitán on this matter is cited in F. Ruiz Martín, “La expulsión de los judíos del reino de Nápoles”, *Hispania* 9 (1949) 45-46.

² B. Ferrante, “Gli statuti di Federico d’Aragona per gli ebrei del Regno”, *Archivio Storico per le Province Napoletane* 97 (1979) 147; C. Colafermina, *Gli ebrei a Taranto. Fonti documentarie*, Società di Storia Patria per la Puglia, Bari 2005, 149-161, n. 98.

account of the Kabbalist Yehudah Ḥayyat in his Introduction to *Minḥaṭ Yehudah. Peruš le-Sefer ma'areket ha-elohut* (Offering of Judah. Commentary to the Book on the divine order).³ Another exile, Yizḥaq ben Ḥayyim ha-Kohen of Xativa, describes the French soldiers as «Rebels of Light who kill, destroy, force Jews to convert, and lead the poor Jews to perdition».⁴ But the relative toleration of the Aragonese dynasty of Naples ended with the conquest of the kingdom by the troops of Ferdinand and Isabella. In fact, the presence of large numbers of Jewish converts to Christianity was cause of concern for King Ferdinand even before that. Already in August 1501 Ferdinand ordered the Gran Capitán, who was at the time also governor of Calabria, to cooperate with the inquisitors of Sicily, permitting their agents to gather evidence from Jews and New Christians in that province.⁵ Thus, it was only a question of time until the plan to establish there an effective Inquisition was brought to fruition.

The failure of the repeated attempts⁶ to establish in the kingdom of Naples the new Inquisition “all’uso di Spagna” led to an unprecedented decision: the expulsion of Christians of Jewish origins along with the Jews. This was a reversal of a religious policy persistently carried out in the Iberian Peninsula and Sicily, namely, that of preventing New Christians and their descendants from leaving their native lands because they might thus return to Judaism. In fact, already during his stay in Naples in 1507, only three years before the expulsion from the kingdom of Naples, Ferdinand ordered the arrest and punishment of a group of

³ Yehudah Ḥayyat: *Minḥaṭ Yehudah. Peruš le-Sefer ma'areket ha-elohut*, Me'ir bar Efrayim, Mantua 1558, introduction.

⁴ M. Idel, “Chronicle of an exile: R. Isaac ben Hayim Ha-Kohen from Xativa”, in Y.T. Assis, Y. Kaplan (eds.), *Jews and conversos at the time of the expulsion*, Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem 1999, 259-272 (Hebrew). An anonymous Hebrew Chronicle also referred to the conversions caused by the French invasion: «Many converted from fear of the French ... many thousands of them perished, and very old and famous communities in Apulia and Calabria were annihilated»: A. Marx, *Studies in Jewish History and Booklore*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1944, 98.

⁵ Letter of Ferdinand to the Gran Capitán: «Gobernador. Porque el reverendo in Cristo padre obispo de Palencia [Diego de Deza] ... ha nombrado inquisidores para extirpar y castigar el dicho crimen y delicto en el nuestro reyno de Sicilia los quales inquisidores para bien exercir su officio dizque se podrian mucho ayudar de los dichos y deposiciones de muchos jodios xpianos nuevos y otras personas que agora estan en essa provincia de Calabria...». Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, libro 242 c 298r (Hereafter AHN).

⁶ On the attempts to establish the Spanish Inquisition in the kingdom of Naples, see: L. Amabile, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*, Rubbettino, Soveria Manelli 1987 (Lapi, Napoli 1892¹) 93-120; Ruiz Martín, “La expulsión”, 45-69; V. Bonazzoli, “Gli ebrei del regno di Napoli all’epoca della loro espulsione”, *Archivio Storico Italiano* 139 (1981) 180-204; A. Sotelo Álvarez, *La inquisición en la Napoles aragonesa-virreinal*, PhD Áristos Éditor’s, Torre vieja, Alicante 2001, 27-49; E. Belenguer, *Ferdinando e Isabella. I re cattolici*, Salerno Editrice, Roma 2001, 341-350.

Portuguese conversos who were caught on board of a vessel sailing to Constantinople in order to escape persecution and return to Judaism.⁷ No such concern is expressed in the edict of expulsion of November 1510.⁸ The rationalization is circuitous: converted Jews cannot be trusted to become sincere Christians, therefore they must be subjected to continuous surveillance and investigation by the Inquisition. But if circumstances do not allow the establishment of an effective Inquisition in a certain place, the converted cannot be permitted to remain there unsupervised. Moreover, if they cannot be forced to live as good Christians, it is better to treat them as Jews, and in practice force them to revert to Judaism.

This policy shift is given ample consideration in rabbinical thinking as it is manifest in the Responsa literature of the sixteenth century. Thus, the decision to expell the converts along with the Jews was understood as permission for them to return to Judaism.

Now, a Rabbinic Responsum is always given in regard to a specific question, but it also represents a juridical precedent that can be used and referred to by future generations when faced with a similar case. It is often worded in such a way that it is difficult to identify particular persons or places, or even historical events, but it can sometimes provide precious historical information. Fortunately for our study, there are several surviving rabbinic Responsa that refer to the expulsion of 1511 which is known in Hebrew sources as גְּרוּשׁ פּוּלְיָא (Ğeruś Pulia - Expulsion of Apulia). The meaning of this geographical term in contemporary

⁷ The persecution of conversos in the Iberian peninsula is the subject of such a great number of studies that providing a list of the relevant bibliographical references is beyond the scope of the present article. However, there are not many studies on the attempts made to prevent the flight of conversos, see: H. Beinart, "The exodus of marranos from the Iberian Peninsula between the 15th and the 17th centuries", in R. Bonfil et al. (eds.), *Book in memory of Umberto Nahon*, Mossad Šelomoh Me'ir u-Mossad Rafa'el Cantoni, Jerusalem 1978, 63-106 (Hebrew); Id., "Relations of Jews and conversos between Italy and Spain", in Id. (ed.), *Jews in Italy: studies dedicated to the memory of Umberto Cassuto*, Magnes, Jerusalem 1988, 275-288 (Hebrew). As regards the area of South Italy and Sicily, see: N. Zeldes, "The Former Jews of this Kingdom". *Sicilian Converts after the Expulsion, 1492-1516*, Brill, Leiden 2003, 143-147, 211-213; Ead., "Incident in Messina: letters of Ferdinand and the Catholic concerning Portuguese conversos caught on their way to Constantinople", *Sefarad* 62 (2002) 401-427; Ead., "Spanish attitudes toward converso emigration to the Levant in the Reign of the Catholic monarchs", *Eurasian Studies* 2 (2003) 251-271.

⁸ A printed version of the order of expulsion is kept at the Library of the Jewish Theological Seminary, New York. The following are the sections regarding converted Jews: «E assi mesmo a todos los Iudios que al presente habitan y estan enel dicho nuestro Reyno y singulares personas dellos assi hombres como mugeres de qualquier edad que sean salud y ala sancta fe Catholica conversion ... Et por lo que los dichos conversos y conversas puedan durante el dicho tiempo de fasta por todo el dicho mes de marzo mejor disponer de si y de sus bienes y haciendas, por los presentes los tomamos y recebimos su nuestro seguro amparo defindemento y protection». I thank Prof. Cesare Colafemmina for sending me a copy of this document.

sources is not all that clear. It certainly included Calabria since many exiles came from there, but did it refer to the other provinces as well? The terms of the expulsion edict seem to include the whole kingdom but this is not reflected in the responsa literature. The question may be answered by further studies.

The main sources that I refer to are the Responsa of R. David ha-Kohen of Corfu (d. ca. 1530) and that of R. Binyamin ben Matatyiah of Arta (ca. 1475 – ca. 1539)⁹ which offer precious information on the fate of the exiles, and particularly on Jewish converts to Christianity, as well as interesting details on the process of departure from Italy, the formation of new settlements, family relationships, and the mentality. However, my concern in the following discussion focuses on the “converso” problem as perceived by the spiritual leaders of this period.

The status of Jewish converts to Christianity and Islam has always represented a halakhic problem which was debated by rabbinic authorities throughout the ages, expressing varying attitudes towards the Jewish identity of forced converts. The problem became particularly acute in the aftermath of the mass conversions in Aragon and Castile at the end of the fourteenth century and the beginning of the fifteenth. While some rabbis ruled that forced converts (אנוסים, *anusim*) should be considered as Jews in all matters, others adopted a stricter attitude regarding them as apostates, evil doers, sinners and practically non-Jews, at least as long as they continued to live in the lands of “idolatry”.¹⁰ The same concerns appear in the responsa regarding the converts of South Italy in the first half of the 16th century.

Nevertheless, it should be made clear that in matters of personal law, that is, marriage, divorce, and the Levirate, converts were still bound by Mosaic Law. For example, the wife of a Jewish man who converted to Christianity (or to Islam) remains married to him until he gives her a bill of divorce (טג, *get*). But what happens when a couple of converts who

⁹ Responsa of R. David ha-Kohen: *Zeh sefer tešuvot ha-ga'on rabenu Dawid ha-Kohen me-yi Korfu* (The book of responsa of the Gaon, R. David Ha-Kohen of the island of Corfu), Eli'ezer Soncino, Constantinople 1537. Responsa of Binyamin ben Matatyah: *Sefer Binyamin Ze'ev*, ed. by Me'ir Benayahu, Yad ha-Rav Nissim, Jerusalem 1987 (photostat according to the first printed edition, Venice 1539).

¹⁰ Rabbinic attitudes towards forced converts (*anusim*): S. Assaf, “Anusei Sefarad u-Portugal be-Sifrut ha-Tešuvot” (The forced conversos of Sefarad and Portugal in the responsa literature), *Zion* 5 (1932-33) 19-60. A good introduction on rabbinic literature regarding this topic is offered by Netanyahu, but one has to take it into account that the argument is strongly influenced by the author's own opinions: B. Netanyahu, *The marranos of Spain*, Cornell UP, Ithaca - London 1999³, 5-76 (and throughout the book); M. Orfali, *Los conversos españoles en la literatura rabinica. Problemas jurídicos y opniones legales durante los siglos XII-XVI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1982.

married in Church, separate, and the wife wishes to return to Judaism and marry according to Mosaic Law? Is her former marriage binding or not?

The first responsum I am going to discuss is a ruling of Rabbi David ha-Kohen who was asked to give his opinion on such a case concerning a woman named Hannah «who came from the land of Apulia and is marrying here in Corfu, but people are saying that she had already been married in her former place». This posed a difficult halakhic problem since the rabbi had to rule whether or not she was allowed to contract a Jewish marriage or needed a divorce. In order to solve the problem, a Jew from Corfu who travelled to south Italy, was asked to find out about the story of the young woman. The testimony he brought from the elders of her former community (Strongoli) supplies a wealth of details on Jewish life in that place prior to the expulsion:

We, the signatories, are testifying that the young woman [בחורה] Hannah from the city of Istrugilu [ישטרוגיליז],¹¹ is the daughter of a honored elder of our community whose name was Nissim bar Šabbetay. After the sack and the plunder, the evil persecutions, and the forced conversions that befell the Jewish communities and also [affected] this congregation, leaving us impoverished, those mentioned above [i.e. father and daughter] were among those who were forced to convert from the Holy Faith, for their sins. The girl was sought out by a convert matchmaker who arranged her marriage to a convert of the holy community of Kitron [קיטרון],¹² and the matchmaker vowed [נדר] to get her out of this province and bring her to Turkey [תוגרמה] where it is possible to worship the Divine Name as before. She was tempted by the matchmaker's words and agreed, and her women relatives also promised her this, and so promised that convert who wished to take her as wife. The marriage vows took place before the "shaved one" [גלח], a priest of idolatry, according to the laws of the Gentiles, omitting any semblance of Jewish marriage (Kiddushin, [קידושין]). We also testify that no Jew who is permitted to testify that it was a Jewish marriage was present at the marriage ceremony... And then, they [the couple] lived together for a few days and the man left her saying that he wanted the dowry and money she had promised him. After a few days, when many of the converts of this province arranged to travel to the eastern lands, she asked to go with them. Hearing that, the young man who had married her, agreed to leave with her, and they left the town together and came to Kitron. He put her aboard the ship together with the other men and women, then he descended from the ship saying that he forgot some of his baggage, and said that he intended to bring it, but he did not return, and the ship sailed without him. This is the story, nothing more, nothing less...¹³

¹¹ The most likely identification is Strongoli in Calabria. The city is named Stro'nciulu in the local dialect, which may explain the Hebrew rendering of the name as ישטרוגיליז. My thanks to Prof. Cesare Colafemmina for this communication.

¹² Crotone.

¹³ *Responsa of David ha-Kohen*, section 20.

Leaving aside the moving story of the young girl abandoned by her husband, the testimony of the elders of Strongoli reveals that this community was put to the sack during the riots of 1494-1495 and members of one of its prominent families were forced to convert. Apparently, converts still married among themselves and the convert matchmaker found a young man of similar background for the girl Hannah. Since they were both Christians they were married in church by a priest. But the marriage was not valid as a Jewish marriage, because no Jew who could be permitted to testify was present at the ceremony. That is, no professing Jew was present, and therefore, even if all of them were Anusim, or forced converts, they were not considered as legal witnesses according to the Halakha, and therefore the marriage could not be valid according to Mosaic Law. It was of course a legal marriage from a Christian point of view, but this had no importance for the rabbis.

The marriage of Hannah probably took place shortly before the publication of the edict of expulsion. Since the order also applied to converted Jews (the *neofiti*), they too prepared to board ships and leave south Italy. Our source reveals that Crotona was one of the ports of departure. Although Hannah wished to go to “Tugarma”, that is to the Ottoman Empire, she settled in Corfu, under Venetian rule. Here I would like to make a slight digression and observe that the Venetian authorities in the colony did not persecute converts to Christianity who returned to Judaism. Moreover, hers was not an isolated case.

A letter of King Ferdinand from 1507 (written during his stay in Naples) mentions that a Portuguese ship left its “converso” passengers in Corfu and they were later picked up by Turkish vessels.¹⁴ Leonardo Bembo, the *bailo* of the Venetian colony in Constantinople, confirmed this in a letter written shortly after these events. The Venetian *bailo* reported the arrival in Corfu of three large Portuguese vessels carrying spices and other goods along with a number of Jews (*judei* in the original) who later disembarked in Valona.¹⁵ The sailing route is important. It should be noted that after the fall of Modon in July 1500, Corfu became a mandatory port of call for Venetian ships going to the eastern Mediterranean.¹⁶ Therefore, Portuguese vessels apparently used to stop in Corfu before continuing to Ottoman Valona. But the essential information

¹⁴ «Bolvyendo la dicha nave de las mares de Corpho y de Turquya donde havia dexado los xpianos nuevos y reconciliados que traya en unos gripes de turcos...»: AHN, Libro 243 cc. 420r-420v ; Zeldes, “Emigration”, 261, note 35.

¹⁵ «Item, esser zonte lì a Corphù 3 barze grosse portogese, con judei, quali smontano a la Valona...»: Marino Sanuto, *I diarii*, ed. by R. Fulin, Forni, Bologna 1969-70, VI, coll. 519-520.

¹⁶ R. Gertwagen, “The Venetian colonies in the Ionian and Aegean Sea in Venetian defense policy in the Fifteenth Century”, *Journal of Mediterranean Studies* 12 (2002) 351-384 (esp. 365-366).

for our argument is that the Venetians did not stop or attempt to put these passengers on trial, despite the fact that all the “Jews” coming from Portugal in 1507 were converts to Christianity. The above cited rabbinic responsum confirms the traditionally tolerant attitudes of Venetian rule in the colonies and Venetian reluctance to involve the inquisition.¹⁷

Another historical fact revealed by the responsum is the gradual, and perhaps incomplete, process of the expulsion. The Jew who made inquiries on the girl was able to find a functioning Jewish community in Strongoli even after the expulsion. Were they among the 200 Jewish families allowed to stay on? Moreover, it appears that some of the converts did not leave within the determined period, as did the husband who abandoned his wife. This fact is demonstrated even more clearly by another case I am going to discuss.

A similar case concerning a converted woman named Paloba who was previously married in Church is discussed in a responsum of R. Binyamin ben Matatya known as the *Responsa of Binyamin Ze'ev*. It is, however, not the same case. The woman's name is different as are the circumstances described in the query. Both women's names appear to be genuine rather than fictitious as it is customary in rabbinic responsa.¹⁸ And now the query:

A question I was asked when people of our nation from the Apulia expulsion [גרוש פוליה, Ġeruṣ Pulia] came to this holy community of Arta, and among them was a woman named Paloba (Palomba?) who, while living there, was married to an apostate [בשומד, *mešumad*]... and they [the couple] had been married according to Christianity in their church, according to their laws and their practices, making no mention of the Law of Israel, and she persisted for a long time in their transgressions. And when the king of Spain decreed that no Jew and no convert [*mešumad*] would be allowed to remain in those provinces, all the faithful and holy Jewish communities left and they came to these provinces, in the kingdom belonging to our sovereign lord [the Ottoman sultan], may God preserve him. And along with them came men, women and children from among the converts, and so came the woman Paloba whom we are discussing. But that wicked man who held her in his

¹⁷ Traditionally, Venice was never very keen to conduct inquisitorial trials against errant Jews in her territories and even during the 16th and 17th centuries the Venetian inquisition was relatively lenient. For the 14th century, see: D. Jacoby, “Venice, the Inquisition and the Jewish communities of Crete in the early 14th century”, *Studi Veneziani* 12 (1970) 124-144. On the attitudes of Venetian authorities towards Marranos and other converts in the early modern period, see: B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, I.B. Tauris Publishers, London - New York 1997², 145-146 (citations are to 2nd edition). For the processes against suspect marranos (most of them Portuguese), see: P.C. Joly Zoratini, *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, Olschki, Firenze 1980-99.

¹⁸ Most names mentioned in rabbinic responsa are fictitious Biblical names, i.e., Reuven and Šim'on for men, and Leah, Rachel etc. for women.

house and kept her according to the Christian religion did not wish to return to his people and his God, and so he bribed men of the court [נתן שוחד לאנשי ההוצר] to stand there while faithful Jews gave their testimony. And when the woman took it upon herself to serve God and expressed her wish to marry a man according to Mosaic Law, certain deceiving men set out against her, men who never saw the light, and they are telling her now “how can you marry, you who have lived there as the wife of that man, cannot marry until he gives you a bill of divorce [גט, *gef*]”. But she says: “he never married me according to Mosaic Law [לא קדשני בדת משה וישראל], he only brought me to their bishop and married me according to their laws and practices, and even if you claim that he also married me according to the Law of Israel, this cannot be a real marriage since it was done before disqualified witnesses. Therefore I do not need a divorce from him, as we are taught by our teacher according to the law of the Torah... let me have the right decision... and may I ask my teacher and master to listen to my plea and answer my question and decide whether I am forbidden or permitted...”¹⁹

Before discussing the halakhic problems presented by this case and the former one, I would like first to draw attention to the historical information offered by the above quoted source. Again we find that converts tended to marry among themselves. This, by the way, contradicts the claims of Samuel Usque that the Jewish converts of the kingdom of Naples married into the local nobility. In fact, already in 1453, Pope Nicholas V accused the neofiti of South Italy of marrying only among themselves.²⁰

But back to our responsum. Here we have first hand confirmation of the arrival of the exiles in the Epirus immediately after the expulsion. In fact, other responsa of Benyamin Ze'ev mention the formation of four different congregations of immigrants in Arta: Sicilian, Apulian, Calabrese and Sefardi.²¹ The writer of the original query addressed to R. Binyamin ben Matatya obviously knew that the terms of the expulsion order also applied to the converted Jews (*mešumadim*).²² Another interesting piece of information is that certain converts tried to deceive the authorities in order to avoid being expelled. In this case, the husband of Paloba bribed witnesses to testify that he was an Old Christian and the description of these witnesses as “men of the court” hints to their being members of the

¹⁹ Binyamin Ze'ev, *Responsa*, section 101, f. 165v.

²⁰ S. Usque, *Consolation for the tribulation of Israel*, trans. M.A. Cohen, Jewish Publication Society, Philadelphia 1965, 179. Bull. of Pope Nicholas V regarding the neofiti: «et usque in hodiernum diem pro maiori parte servaverunt ritus et ceremonias Iudeorum, non credentes fidei Christiane... matrimonia inter eos dumtaxat contrahendo»: S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1991, II, no. 814.

²¹ Binyamin Ze'ev, *Responsa*, section 203.

²² On the expulsion of the conversos, see note 8 above. See also Amabile, *Il Santo Officio*, I, 117-118; Ruiz Martín, “La expulsión”, 66-67.

local nobility, or high ranking functionaries. The continuing presence of neofiti in the kingdom of Naples even after 1511 is attested by various sources, such as the complaint of Jacobo de Manfredonia made in 1513 that «baptized Jews still live in Apulia and Calabria», followed by a confirmation of this allegation by fra Bernabé Capograsso in the same year. In September 1515 Ferdinand wrote an angry letter about the neofiti who escaped from Sicily to Reggio Calabria.²³ Some neofiti stayed on in Manfredonia at least until 1517.²⁴ Thus, the rabbinic responsum confirms this fact and reveals how some of them managed to conceal their Jewish ancestry.

Regarding the halakhic problem discussed in the responsum, Rabbi Benjamin ben Matatya ruled that the marriage of the converted Jews in the case he was asked about, was not valid. His reasons were that «they [the converted] worship idolatry out of their own free will and they should be condemned to death according to the Law», but his main argument is the following:

and it is plainly evident that they are disqualified ... there can be no greater liberty than that given to them by the king of Spain who allowed them to leave and join their people and their law, but they gave bribes to the courtiers to testify²⁵ [that they are not Jews] and they are willful and wicked apostates worthy of death, and now they are in God's hands...

In other words, the wording of the edict of expulsion is interpreted here as a permission for the converts to return to Judaism. Rabbi Benjamin ben Matatya concludes his responsum: the woman's marriage is not a valid Jewish marriage, therefore she is free to marry. He adds, «even if we consider them [the witnesses to the marriage] as forced converts (anusim), their testimony is not valid because they can leave that place, and they do not leave, and what began as coercion ends in willing acceptance». His contemporary, R. David ha-Kohen of Corfu also ruled that Hannah, the repentant convert, was free to marry since her Christian marriage was invalid. Like R. Binyamin, he disqualified forced converts as witnesses.

This opinion influenced the ruling of later rabbis who were confronted with similar problems. The Salonika Rabbi, Šemu'el de Medina (known as Maharšdam, 1506-1589), quotes R. David ha-Kohen in regard to the conversos of Portugal:

²³ AHN, Inquisición, libro 244 fols. 260-261, 295-296 (cited by Ruiz Martín, "La expulsión", 69-74).

²⁴ C. Colafemmina, "Cristiani novelli a Manfredonia nel secolo XV", *Atti dell'XI convegno nazionale sulla preistoria, protostoria e storia della Daunia (Dicembre 1989)*, Gerni, San Severo 1990, 269-278.

²⁵ דאין לך מוֹתֵרָה גִּדּוּל מִזֶּה שֶׁהִתְרַה עֲלֵיהֶן מֶלֶךְ סִפְרָד לְצֵאת מִשֵּׁם אֶל עַמָּם וְאֵל דָּחַם וְהֵם נִתְּנוּ שׁוּחַד לְאַנְשֵׁי הַחֹרֵץ לַעֲמֹד שָׁם. Binyamin Ze'ev, *Responsa*, section 101, f. 165v.

and this is according to the great rabbi of that generation, our teacher Rabbi David Kohen of blessed memory who wrote that any convert (*mešumad*), even a forced one (*anus*), who was able to save himself and come under the wings of Divine Presence (*Šekinah*) and did not come, is to be considered evil ... if he can save himself and escape the rule of the evil king and does not do so, he is like a dog who returns to his vomit and should be called a worshipper of idolatry...²⁶

Thus, the particular circumstances of the expulsion of 1511 forced rabbinic authorities to review their stand on the question of forced conversion, free will, and the validity of converso marriage.

To conclude, the existence of family ties between converts to Christianity who for various reasons refused to emigrate, and practising Jews, posed complicated halakhic questions, especially in matters of personal status: marriage, divorce and the Levirate. If the converts who remained in Christian Europe were recognized as real Jews, their marriages could have been dissolved only according to Jewish law, that is, the husband would have to give or send his wife a written bill of divorce (*geṭ*) witnessed by practising Jews. Such a procedure would have been impossible for a convert who had to constantly prove his sincere adherence to Christianity and he would have been in danger of prosecution by the Inquisition for “Judaizing”. This would have also created insurmountable difficulties for the Jews who departed from their lands of origin, particularly for the women. However, apart from practical considerations, the rulings of rabbinic authorities in this period were influenced by an attempt to exclude all those converts who willingly chose to stay on in the lands of idolatry. The terms of the order of expulsion of 1510-1511 allowed the rabbis to create a new distinction between converts. It did not matter anymore that they had been forced converts (*anusim*) or willing converts to Christianity (*mešumadim*), now all that mattered was if they left together with the Jews and returned to Judaism in their new place of settlement. Those who returned and repented, such as the two women mentioned above, were readily accepted and reintegrated into the community. Those who chose to remain behind, were considered by the rabbinic authorities to be willing converts who must be excluded from Judaism.

²⁶ Responsa of Maharašdam: *Še’elot u-tešuvot Šemu’el de Medina* (Responsa of Samuel de Medina), Avraham Yosef mi-geza Baṭ Ševa, Salonika 1595, vol. II: *Even ha-‘ezer*, section *Yod*.

FRANCESCO PAOLO TOCCO

La contro-migrazione degli ebrei siciliani dal Regno di Napoli: spunti per una riflessione identitaria

Quanti ebrei abbiano deciso di abbandonare il viceregno di Sicilia dopo la pubblicazione dell'editto di espulsione dai domini della Corona d'Aragona del 1492 è ancora oggi argomento dibattuto e di difficile risoluzione.¹ Tale questione è ulteriormente complicata dalla circostanza che, per un ancor più imprecisato numero di esiliati, l'allontanamento fu temporaneo. Nel giro di pochi anni, infatti, una quota certamente significativa di profughi ebrei siciliani decise di rimpatriare nell'isola, accettando – sebbene in seconda istanza e con chissà quale grado di convinzione – l'indispensabile conversione al Cristianesimo. Un fenomeno equivalente si verificò anche tra gli ebrei espulsi dai regni della penisola iberica, ma mentre il loro rientro fu piuttosto diluito nel tempo, protrandosi per molti decenni, quello dei giudei siciliani avvenne nel giro di pochissimi anni, più o meno dal 1495 al 1510.

In quest'anno cruciale, infatti, il già avviato rientro degli ebrei siciliani ricevette la definitiva accelerazione, determinata dalla pubblicazione dell'editto di espulsione degli ebrei dal regno di Napoli, tornato sotto la dominazione iberica dopo la breve parentesi francese che aveva fatto seguito alla travagliata successione del pluridecennale regno di Ferrante.² Fu così che i neofiti rimpatriati nell'isola finirono per

¹ Cfr. comunque A. Giuffrida, "Grano contro ebrei. Un'ipotesi per il riequilibrio della bilancia commerciale siciliana al momento dell'esodo (1492)", *Mediterranea. Ricerche storiche* 8 (2006) 443-464: 445: «recenti studi hanno quantificato in circa 25.000 il numero complessivo dei giudei siciliani al momento dell'espulsione del 1492 e determinato il peso della popolazione ebraica in circa il 5% rispetto a quella dei gentili, tenendo conto che tutta la popolazione della Sicilia coeva si attesta attorno a 600.000 abitanti. Dati ed ordini di grandezza pienamente compatibili con le analisi effettuate da altri studiosi che si sono occupati del problema». Ma si vedano anche le considerazioni e la ricapitolazione storiografica sul problema in S. Simonsohn, *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Viella, Roma 2011, 494, nota 48.

² Cfr. N. Zeldes, *"The Former Jews of this Kingdom". Sicilian converts after the expulsion, 1492-1516*, Brill, Leiden - Boston 2003, 27-43; C. Colafemmina, "Oltre lo Stretto", in

provenire quasi esclusivamente dal regno di Napoli. Gli ebrei emigrati in Nord Africa o nelle terre del Mediterraneo orientale, ormai sottomesse dall'Impero Ottomano, dove furono accolti sostanzialmente con favore, non tornarono mai più indietro, pur mantenendo anche nelle nuove sedi di residenza non solo la denominazione di "siciliani", ma anche forme culturali, come il *purim* di Siracusa,³ peculiari del giudaismo isolano.

Rimane impossibile quantificare con esattezza il numero degli ebrei siciliani trasferitisi nel regno di Napoli, ma è certo che non dovette trattarsi di una cifra trascurabile, tanto più che già prima del 1492 erano attestati trasferimenti di ebrei dalla Sicilia al Mezzogiorno, in un'area particolarmente permeabile per la vicinanza familiare e politica tra Ferrante di Napoli e i sovrani iberici che regnavano sull'isola. Le stime più alte (e quasi certamente inaccettabili) ipotizzano addirittura 100.000 profughi, anche se bisogna molto più realisticamente supporre che essi oscillassero tra i 10.000 e i 15.000.⁴

Il primo gruppo di 150 ebrei scacciati dall'isola e provenienti da Palermo sbarcò a Napoli nell'agosto del 1492, dunque pochissimo tempo dopo il decreto d'espulsione e la sua divulgazione nell'isola.⁵ Il trasferimento degli ebrei siciliani nel Mezzogiorno d'Italia non può spiegarsi con la semplice vicinanza geografica. Oltre all'indubbio dato spaziale, altri fattori di un certo peso contribuirono al verificarsi di questa scelta. In primo luogo una certa vicinanza culturale tra ebrei siciliani ed ebrei meridionali che ha addirittura indotto qualcuno a parlare di un'entità sostanzialmente unitaria, solo fisicamente separata dallo Stretto. Così, infatti, si è espressa in merito Mariuccia Bevilacqua Krasner:

Gli ebrei siciliani che, negli ultimi mesi del 1492 fino al 12 gennaio 1493, decisero di lasciare l'isola, dirigendosi verso le coste della Calabria e della Campania, con buone probabilità contavano su condizioni di "familiarità" oltre allo stesso rapporto e legame religioso. Pur sussistendo caratteri specifici e condizioni storico-politiche, il 1400 aveva visto senza dubbio un notevole avvicinamento fra le regioni; non due entità regionali distinte e staccate, ma, in base alle ricerche recenti, un vivace e relativamente stabile periodo politico ed economico che aveva decisamente contribuito a sviluppare legami tra l'isola e le vicinissime coste dell'Italia meridionale.⁶

N. Bucaria et al. (a c.), *Ebrei e Sicilia*, (Cat. Esp.), Flaccovio, Palermo 2002, 219-222: 222.

³ S. Schwarzfuchs, *Les juifs de Sicile en dehors de la Sicile*, in *Ebrei e Sicilia*, 243-246: 245.

⁴ Cfr. *supra*, nota 1.

⁵ Simonsohn, *Tra Scilla e Cariddi*, 495.

⁶ M. Bevilacqua Krasner, "Sicilia e Meridione. rapporti e scambi tra le comunità ebraiche durante il XIV e il XV secolo", *Sefer Yuhasin* 21-22 (2005-6) 25-38: 38.

Vedremo però tra breve, che la presunta unità culturale non sembrò tale da consentire una piena e duratura integrazione dei nuovi arrivati.

Un altro elemento che attirò gli ebrei siciliani nel regno di Napoli, fu l'atteggiamento di Ferrante d'Aragona, il figlio naturale di Alfonso il Magnanimo, caratterizzato da estrema disponibilità nei loro confronti.⁷ Come ci ricorda Colafemmina:

Già il 20 aprile 1491 [Ferrante] aveva confermato ai giudei immigrati i medesimi privilegi concessi agli ebrei del regno, e poco dopo, l'8 ottobre 1492, di nuovo assicurava che i forestieri erano tenuti e considerati "soi subditi et vaxalli como si fussero nati intro lo Regno" e avrebbero goduto 2tucto quillo che gaudeno li altri regnicoli iudei". Il sovrano quindi li incoraggiò a stabilirsi presso di sé e, ben volentieri, a quanti ne fecero richiesta, rilasciò salvacondotti, affinché "guidati et assicurati potessero venire salvi et securi in quisto Regno tanto oro, como loro famigli, robe et mercantie".⁸

Fu forse anche grazie a tale atteggiamento che i siciliani riuscirono a salvaguardare la loro specifica identità. Un'identità che, probabilmente, non era superficialmente legata alla sola provenienza geografica, ma implicava qualcosa di culturalmente più pregnante e consistente. La comunità fu nota come «Iodeca de li Siciliani» o anche «nazione de' Siciliani hebrei», e fu rappresentata da un certo Salomone, «artium et medicine doctor, consul siculorum hebreorum». Sebbene non lo si possa affermare con assoluta certezza, molto probabilmente Salomone si convertì negli anni seguenti con il nome di Ferrando de Aragona, pur continuando a rappresentare gli esuli ebrei.⁹ L'insistenza sul mantenimento della cifra identitaria da parte degli ebrei siciliani nel Mezzogiorno è desumibile anche da quanto accadde a Reggio Calabria, cioè a due passi dalla Sicilia, dove i profughi siciliani non si vollero fondere con gli ebrei reggini, ma si organizzarono in una propria giudecca.¹⁰

Le persecuzioni subite da parte dei francesi – che invasero il regno al seguito di Carlo VIII di Valois nel 1494 subito dopo la morte di Ferrante – furono un elemento che quasi subito indusse gli ebrei della nazione siciliana a rimeditare sulla già rifiutata conversione al Cristianesimo e a intraprendere seppur sporadicamente un processo contro-migratorio verso la Sicilia, poi definitivamente accelerato e consolidato nel 1510 dall'espulsione degli ebrei del Mezzogiorno decretata dalla monarchia

⁷ Come scrive Colafemmina, "Oltre lo Stretto", 219: «Ferrante ... aprì loro le braccia e il cuore».

⁸ Ibid.

⁹ Cfr. Zeldes, *The Former Jews*, 28; Colafemmina, "Oltre lo Stretto", 219-222.

¹⁰ C. Colafemmina, "Gli ebrei a Reggio Calabria nei secoli XV-XVI", in Id., *Per la storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, 35-41: 36.

iberica, ormai insediatasi anche nel regno di Napoli. Non va inoltre taciuto che nel corso di questo quindicennio non era nemmeno mancata una certa ostilità da parte degli ebrei residenti da tempo nel Mezzogiorno che quasi subito si stancarono della problematica presenza dei profughi correligionari.¹¹ A incoraggiare da tempo tale contro-migrazione si sommava, infine, da parte del vicereame siciliano, la garanzia ai reduci di reimmersione, sebbene non totale, nel possesso dei beni abbandonati al momento dell'espulsione. I nuovi cristiani, infatti, furono costretti a pagare un'imposta sui beni riacquisiti, e ciò non solo causò un ragguardevole arricchimento delle casse viceregie, ma permise di stilare una puntuale schedatura dei neofiti isolani, abilmente impiegata dall'Inquisizione pochi anni dopo.¹² Per completare i rapidi cenni su questa migrazione di ritorno, non sarà inutile evidenziare che la maggioranza degli ebrei reimpianati in Sicilia apparteneva alle giovani generazioni, per le quali probabilmente il passo della conversione – spesso molto poco convinta, del resto – è da supporre che sia stato meno oneroso di quanto non lo potesse essere per i più anziani: che, infatti, preferirono rimanere nel regno di Napoli andando incontro alle persecuzioni e poi emigrando verso terre più lontane, pur di mantenere la loro fede avita.

Sulla base della documentazione archivistica finora edita o studiata, e in particolare dei recenti lavori di Nadia Zeldes, è possibile constatare che il ritorno nell'isola di questi nuovi cristiani si distribuì in maniera disomogenea. La grande maggioranza delle città situate nel Val di Mazara, cioè nella parte centro-occidentale dell'isola, fu oggetto di ragguardevoli flussi di ritorno, soprattutto Trapani, Sciacca e Marsala. Si tratta di un dato pienamente comprensibile considerando che prima dell'espulsione in queste città risiedeva una comunità ebraica oscillante tra il 33 e il 50% della popolazione urbana complessiva. A Trapani tornarono, tanto per fornire un esempio, i fratelli Emmanuele e Daniele de Actono, due dei mercanti più ricchi della città, che erano emigrati a Napoli a bordo della nave del genovese Gabriel Pino il 15 settembre 1492. Emanuele prese il nome di Pietro Ferrante de Actono mantenendo le sue ricchezze se non intatte, certamente ad un buon livello di consistenza.¹³ Non bisogna immaginare, però, che tornassero solo i più ricchi: i fratelli Angilella e Antonio Cuxino, figli di Josef Cuxino, o Guglielmo Aiutamicro – un neofita del quale non conosciamo il nome precedente la conversione, che aveva adottato quello di un importantissimo mercante e banchiere palermitano di origine pisana – tornarono a Trapani, ma per restare schiacciati dai debiti.¹⁴

¹¹ Ivi, 37.

¹² Sul meccanismo della tassazione e sulla schedatura cfr. Zeldes, *The Former Jews*, 71-82.

¹³ Ivi, 34.

¹⁴ Ivi, 35.

I neofiti svolgevano ogni tipo di attività lavorativa, compresi il lavoro nei campi e la pastorizia, in perfetta continuità con quanto avveniva prima dell'espulsione; e questo è un elemento peculiare delle comunità ebraiche siciliane, in cui la presenza di "gente comune" era più diffusa che altrove. Molti di loro erano vignaioli, raccoglitori di olive o braccianti. Altri possedevano armenti. I più ricchi, come si è accennato, erano banchieri e mercanti. Il destino dei convertiti meno abbienti fu sicuramente particolarmente arduo, non solo per le poco solide condizioni economiche di partenza, ma soprattutto perché divennero quasi automaticamente oggetto della spietata ostilità degli strati più bassi della popolazione cristiana, venendo identificati, nonostante le loro reali condizioni, con gli ebrei usurai, finendo così per costituire un bersaglio ideale e non adeguatamente protetto dalle autorità, un'utile valvola di sfogo per incanalare e sopire le tensioni sociali.

Sembra di potersi affermare, comunque, che i convertiti furono accolti meglio nelle città e nei centri feudali dove mediamente patirono meno ostilità rispetto ai centri demaniali, e ciò soprattutto per motivi di ordine economico: nei centri feudali non di rado scarseggiavano i piccoli commercianti e gli artigiani, e poiché molti neofiti svolgevano attività lavorative del genere, i signori feudali scelsero d'incoraggiarne l'insediamento, per porre le premesse di una crescita economica locale altrimenti difficile da realizzare. Vi furono però significative eccezioni a questa tendenza. Il barone di Bivona, Giovanni Vincenzo de Luna, agli inizi del Cinquecento agevolò in tutti i modi gli agenti dell'Inquisizione venuti a smascherare finti convertiti, consentendo l'arresto di parecchi di loro, e l'esecuzione di due dei più ricchi, e inducendo gli altri convertiti a fuggire dalla cittadina feudale.¹⁵

Non va inoltre taciuto che una parte degli ebrei emigrati dalla Sicilia nel regno di Napoli proveniva da precedenti esperienze di immigrazione dalla penisola iberica verso l'isola. L'afflusso di ebrei spagnoli, come pure di conversi, era precedente all'espulsione e probabilmente, come ha affermato Henri Bresc, si inseriva nel contesto di un più ampio movimento migratorio dovuto in parte alle speranze messianiche suscitate dalla caduta di Costantinopoli negli Ebrei sefarditi, in misura più consistente all'intensificarsi dell'ostilità dei cristiani iberici nei confronti dei marrani, accresciutasi a partire dalla metà del XV secolo. La Sicilia costituiva una tappa ideale nel viaggio verso Oriente e poiché era una terra relativamente poco ostile agli ebrei – ma anche ai marrani, una terra in cui mai si pose il problema, tanto diffuso nella penisola iberica, della *limpieza de sangre*¹⁶ – in alcuni casi finì per trasformarsi in sede di

¹⁵ Ivi, 87. Sulla vicenda specifica cf. anche A. Marrone, *Ebrei e giudaismo a Bivona (1428-1547)*, Circolo Leonardo da Vinci, Bivona 2000, 37-38.

¹⁶ Interessanti considerazioni sull'argomento in F. Renda, *La fine del giudaismo siciliano*, Sellerio, Palermo 1993, 129. Una convinta posizione in tal senso in H. Bresc, *Un*

prolungata residenza, nella quale può darsi che i recenti immigrati avessero trovato condizioni residenziali ideali.

Dunque nell'isola risiedeva una comunità che si riconosceva, o se si preferisce, s'inseriva in un contesto giudaico assai originale e aperto quale quello dell'ebraismo siciliano: un contesto il cui elemento identitario più marcato deve forse ricondursi proprio a una certa permeabilità culturale che può sinteticamente e provocatoriamente definirsi "sicilianità".

Nonostante quest'indubbia flessibilità culturale della società siciliana, l'omologazione imposta dal decreto di espulsione implicò per tutti i neofiti (della prima ora e di ritorno) una vera e propria tragedia identitaria, in cui il cambiamento di nome costituiva un mero, sebbene tutt'altro che trascurabile, fenomeno superficiale. Eppure molti di questi nuovi cristiani siciliani (o se si preferisce di questi "vecchi ebrei siciliani") si illusero inizialmente di dover sacrificare solo questa componente "anagrafica" della loro identità religiosa e sociale, sperando di poter rimanere occultamente ebrei. Francesco Renda è il più deciso assertore di questa realtà, da lui illustrata con chiarezza: «la religione del giudaismo clandestino si tramandò di padre in figlio per circa un secolo, osservando del cristianesimo tutto quello che dovevano, e dell'ebraismo tutto quello che potevano». ¹⁷ E in effetti, come ha mostrato recentemente Maria Sofia Messina nel suo libro sull'Inquisizione nella Sicilia moderna, ¹⁸ l'attività principale dell'Inquisizione isolana nel XVI secolo fu prioritariamente indirizzata a smascherare i criptogiudei, non di rado accompagnata da fenomeni di isteria popolare sempre pronta a scatenarsi come, tanto per fornire un esempio, ci è attestato dal domenicano Tommaso Fazello, padre della storiografia moderna siciliana, per il 1516:

Girolamo da Verona, detto Barbato, dell'ordine degli eremiti, che nella chiesa di S. Francesco teneva dei sermoni al Senato e al Popolo in occasione della Quaresima, non si sa se di propria iniziativa o perché istigato dai maggiorenti, durante un suo discorso levò la voce dal pulpito per aizzare la gran folla presente a scagliarsi sugli ebrei che avevano poco tempo prima fatto mostra di convertirsi al cristianesimo, ma ben presto erano segretamente tornati alla legge di Mosè; per il qual motivo il magistrato, detto inquisitore, li aveva condannati a diverse pene tra cui quella di indossare un vestito verde su cui era cucita una croce rossa. Girolamo esortava dunque i fedeli a spogliarli di quella croce di cui erano rivestiti, affermando essere cosa scellerata e sacrilega che proprio coloro i quali avevano messo Cristo in croce portassero quel segno. Infiammata da quelle parole, la plebe al termine della funzione religiosa si scagliò contro tutti gli ebrei sia uomini che donne, nei quali si imbatteva e che allora vivevano in Palermo in gran numero,

monde méditerranéen. Economie et société en Sicile. 1300 - 1450, 2 voll., École Française de Rome, Rome 1986, 638, nota 301.

¹⁷ Renda, *La fine*, 130.

¹⁸ M.S. Messina, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*, Sellerio, Palermo 2007.

spogliandoli della veste e malmenandoli ... La plebe infuriata si diresse all'ufficio posto nel punto più alto della città, dove dimorava lo spagnolo Melchiorre Cervera, inquisitore degli eretici, e lo costrinse con la forza ad abbandonare Palermo.¹⁹

Eppure, nonostante parecchi segnali facessero presagire vessazioni del genere, un buon numero di ebrei siciliani emigrati nel regno di Napoli decise nonostante tutto, e in particolare allo scoccare della fatidica data del 1510, di tornare in Sicilia e di abbracciare la fede cristiana, finendo dunque per accettare un fenomeno di spietata acculturazione, basata fondamentalmente sulla coercizione vissuta nella quotidianità degli atti più semplici, dalla definitiva rinuncia alla circoncisione dei figli, all'accantonamento della precettistica legata alla purezza dei cibi, alla rinuncia al riposo del sabato o al bagno rituale, tutti elementi di un profondo svuotamento identitario, anche se non molti, come si è detto, probabilmente si sarebbero occultamente sforzati di mantenere la fede, e dunque l'ortoprassi dei padri. I neofiti in particolare avrebbero dovuto aprirsi al culto mariano, che viveva già da un secolo un impetuoso sviluppo ad opera del movimento di rinnovamento religioso dell'Osservanza, e che costituì il preludio alla diffusione capillare di devozioni mariane così caratteristica della Sicilia moderna e contemporanea. Come ho avuto già modo di osservare altrove,

tale culto risultava particolarmente ostico agli ebrei che, come è noto, avevano anche diffuso alcune leggende calunniose sulla madre di Cristo. Ma la difficoltà maggiore, per i giudei del tempo, consisteva nel concepire l'aspetto femminile della divinità, nell'incapacità, quindi di assecondare una concezione che avrebbe invece aperto "dal basso" la cristianità ai fenomeni di trasformazione sociale che per comodità possono definirsi di modernizzazione. Fu questa la forma più insidiosa e pressante di acculturazione dei neofiti, costretti a stravolgere in profondità credenze che sconfinavano nei tempi lunghissimi dell'antropologia.²⁰

Eppure, molti decisero di convertirsi. Anzi, molti dichiararono che avevano indugiato a farlo per non deludere le persone care, e così facendo ci fanno comprendere come l'adesione al Cristianesimo non possa spiegarsi come semplice tentativo di recuperare, almeno in parte, i beni lasciati in Sicilia. Come ci ricorda ancora una volta Nadia Zeldes,

¹⁹ Tommaso Fazello, *Storia di Sicilia* (trad. dell'originale *De rebus siculis decades duae*, Panormi, ap. J.M. Maidam et Carraram, 1558), 2 voll., a cura di A. De Rosalia e G. Nuzzo, con prefazione di M. Ganci, Regione Siciliana, Assessorato dei Beni Culturali e Ambientali e della Pubblica Istruzione, Palermo 1990, II, 710-711.

²⁰ F.P. Tocco, "Spunti di riflessione sulla migrazione spaziale e identitaria degli ebrei siciliani nel 1492", in S. Taviano (a c.), *Migrazione e identità culturali*, Mesogea, Messina 2008, 137-144: 143.

le ragioni che gli stessi convertiti danno delle loro decisioni sono diverse [da quella economica]. Gilio Ferrante, prima Elia Balam, sosteneva di volersi convertire da lungo tempo ma esitava a farlo per sua moglie e i suoi parenti. Altri non lo dicono con così tante parole, ma tornano senza genitori, fratelli o mogli. I fratelli Donato e Crixì Caneti di Palermo lasciarono insieme la Sicilia e vissero per qualche tempo in Calabria, ma in seguito Donato tornò solo e divenne Pietro de Bologna mentre suo fratello rimase. Geronimo de Galiono ritornò a Sciacca soltanto dopo che Rubino de Galiono, suo padre, morì a Napoli. Chim de Yona e i suoi fratelli lasciarono Trapani durante l'espulsione. Chaim visse per qualche tempo a Salerno prima di tornare come Giovanni Battista Yona, ma soltanto dopo che suo fratello Yona de Yona morì nel Regno di Napoli. Bernardino Barbara ritornò a Marsala soltanto dopo la morte di suo padre...²¹

La Sicilia sembrava poter lenire il dolore per l'identità religiosa perduta, e per il tradimento dei congiunti: poteva essere il punto di partenza per una ristrutturazione identitaria. Del resto che l'identità siciliana fosse particolarmente cara agli ebrei isolani lo si è già visto: un'identità che avrebbe lasciato tracce per tempi lunghissimi, addirittura fino alla metà del XX secolo, quando a Ioannina, in Grecia, venti famiglie ebraiche si definivano ancora siciliane.²²

Siamo così giunti all'elemento conclusivo di questa breve riflessione. Come ho già scritto qualche anno fa,

la "tragedia identitaria" degli ebrei della Sicilia tardomedievale, oltre a costituire un significativo campo d'indagine nel contesto della storia dell'ebraismo, rappresenta nello specifico una componente profonda e degna di ulteriori ricerche (che peraltro già da un ventennio si sono intensificate) della dimensione identitaria siciliana.²³ In particolare in un ambito particolarmente complesso e legato anche alla cultura della Sicilia contemporanea, al quale in questa sede si può solo accennare. Infatti, nonostante la cultura popolare della Sicilia moderna e contemporanea offra apparentemente una *facies* cristiana molto forte ed omogenea, in cui il culto mariano svolge un ruolo di normalizzazione unificante, molti studiosi hanno visto dietro questo volto unitario una lacerante incoerenza di fondo, per spiegare la quale si è arrivati addirittura ad evocare un sostrato culturale pagano. Nei più oscuri recessi di questa cultura è forse possibile leggere in controluce i segni di trasformazioni subite, ma mai veramente, pienamente e definitivamente accettate, tra le quali quella degli ebrei convertiti e aggrappati all'unico pur labile elemento identitario che li indusse a tornare su un'isola che non offriva loro appigli particolari, tranne, appunto, quella ineffabile sicilianità che aveva caratterizzato anche le comunità ebraiche tardomedievali e che offre spunti problematici di approfondimenti storiografici di là da venire nella sua componente di silenziosa (ma perché tacitata, non

²¹ N. Zeldes, "The converted Jews of Sicily", in *Ebrei e Sicilia*, 223-242: 231.

²² Schwarzfuchs, "Les juifs de Sicile", 245.

²³ Sull'argomento si considerino almeno V. Giura, "La Sicilia e gli Ebrei: un lungo addio", in *Ebrei e Sicilia*, 209-218, e ivi, Schwarzfuchs, "Les juifs"; nonché Zeldes, "The converted Jews". Il testo più importante sull'argomento resta naturalmente Zeldes, *"The Former Jews"*, 217-297.

perché muta) consistenza. Lo aveva ben compreso Giuseppe Pitrè, che ci trasmette il testimone di una sfida ambiziosa: decodificare in tutte le sue componenti, dunque anche quella ebraica, le circonvoluzioni di un popolo costretto se non del tutto, certo in misura significativa, a migrare più volte da sé stesso.²⁴

Dunque, per concludere, forse proprio la chiave negativa con cui gli osservatori esterni, arabi come Ibn Hawqal,²⁵ ebrei come 'Ovadyah da Bertinoro,²⁶ cristiani come parecchi altri, descrissero gli abitanti della Sicilia, costituisce il concreto indizio di una realtà ibrida, non inseribile immediatamente e pacificamente in nessuno schema, ma forse proprio per questo, più disponibile ad accogliere e metabolizzare le diversità, conservandone seppure in parte, una minima parte, la dignità calpestata.²⁷

²⁴ Tocco, "Spunti di riflessione", 144.

²⁵ A. De Simone, "Gli Arabi in Sicilia", in *Storia della Sicilia. Dalle origini al Seicento*, a cura di F. Benigno, G. Giarrizzo, Laterza, Roma - Bari 2003, 71-81: 75: «Ibn Hawkal esprime valutazioni negative sui musulmani di Sicilia: superficiali, ipocriti e boriosi nella professione religiosa, nonché spesso ignoranti e scorretti nell'esercizio della pratica linguistica, ma soprattutto nell'amministrazione della giustizia; vili a tal punto da sottrarsi al dovere della "guerra santa", e, in aggiunta, divoratori mattina e sera di cipolla che li privava del gusto e d'ogni raziocinio».

²⁶ Simonsohn, *Tra Scilla e Cariddi*, 398: «L'"aristocratico" italiano continentale Ovadia da Bertinoro definì miserabili con spregio profondo tutti gli ebrei di Palermo». Ma si veda anche il commento sull'immoralità delle spose di Palermo, già tutte incinte al momento di arrivare alla *huppah*, ivi, 429. Sulle peculiarità dell'ebraismo siciliano risultano particolarmente utili i saggi riuniti in A. Scandaliato, *Judaica minora sicula*, Giuntina, Firenze 2006, cui si rimanda anche per la bibliografia in essi contenuta.

²⁷ A tale proposito può essere utile ricordare F.P. Tocco, "Dalla Sicilia delle identità all'identità della Sicilia: divagazioni sul processo storiografico di costruzione dell'identità siciliana", in M. Pacifico *et al.* (a c.), *Memoria, storia e identità. Scritti per Laura Sciascia*, (Quaderni - Mediterranea. Ricerche Storiche, 17) II, Associazione Mediterranea, Palermo 2011, 845-860.

ROBERTO BONFIL

Memoria e oblio in una nota autobiografica di Yişhaq Abravanel

Tra i molti elementi della problematica relativa alla storia fondata sulla documentazione superstite, particolare attenzione ha attirato recentemente l'ambiguità dei testi usati come prove documentarie per le esposizioni narrative. Assumendo assiomaticamente che, in quanto artefatti umani, i testi rispecchino le personalità di chi li ha prodotti e i contesti in cui ha avuto luogo la produzione,¹ testi ambigui o addirittura contraddittori, presentano tutta una gamma di questioni inevitabilmente connesse con le identità dei produttori e più ancora con la natura dell'ambiguità di cui il ricercatore deve dare ragione. Come segni rivelatori della natura delle radici psichiche e culturali di tutti, manifestazioni di ambiguità, tanto coscienti quanto subcoscienti, risultano particolarmente evidenti nei casi di provata molteplicità di dipendenze culturali, tipiche della globalità dell'epoca moderna, specialmente degli ebrei – così, ad esempio, Julia Kristeva riscontrava nella complessa ambiguità dei testi di Proust segni di repressa dipendenza culturale dall'ebraismo al quale l'autore era lontanamente connesso. A Julia Kristeva, debitrice essa pure a più di una fonte di formazione culturale, dobbiamo, come è noto, il termine “intertestualità” per indicare i possibili

¹ Ne ha trattato piuttosto recentemente in un volume ricco di spunti un autorevole membro della Scuola francese delle Sciences de l'Homme: M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975. Una notevole parte di quel libro è invero dedicata al nesso strutturale che si stabilisce tra la produzione della narrativa storica e lo sfondo socio-culturale della costruzione del testo. Vedasi il conciso *outline* di mano dell'autore a p. 78: «Envisager l'histoire comme une opération, ce sera tenter, sur un mode nécessairement limité, de la comprendre comme le rapport entre une *place* (un recrutement, un milieu, un métier, etc.), des *procédures* d'analyse (une discipline) et la construction d'un *texte* (une littérature). C'est admettre qu'elle fait partie de la “réalité” dont elle traite, et que cette réalité peut être saisie “en tant qu'activité humaine”, “en tant que pratique”. Dans cette perspective, je voudrais montrer que l'opération historique se réfère à la combinaison d'un *lieu* social, de *pratiques* “scientifiques”, et d'une *écriture*».

nessi di un determinato testo con le fonti della dipendenza culturale del suo autore. La ricca produzione letteraria di don Yiṣḥaq Abravanel,² che era connesso con più d'uno spazio culturale, non dovrebbe fare eccezione a questa regola. Vari aspetti di numerosi testi sono stati messi in luce da valenti studiosi che li hanno discussi da diversi punti di vista e da sempre nuove prospettive. Quanto dirò in questa sede vorrebbe portare un modesto contributo a quelle discussioni, riflettendo su alcune implicazioni intertestuali di un brevissimo passo di una nota autobiografica sul ruolo svolto dall'autore nella fase immediatamente precedente l'espulsione. Il passo, che peraltro non è sfuggito all'attenzione degli studiosi della figura dello statista,³ è inserito nell'introduzione al commento dell'Abravanel al libro dei Re, e recita così:

Mentre stavo là, io, nella regia corte, spossato invocavo, rauco in gola, parlai al re due tre volte, con la mia bocca lo imploravo dicendo deh, o re, salva, perché fai così ai tuoi servi? Chiedici un gran donativo, oro e argento, tutto quello che ha ognuno della casa d'Israel donerà per la sua terra. Ho chiamato i miei amici, ammessi alla presenza del re, che perorassero per il mio popolo, principi si unirono a parlare con tutta forza col re che revocasse i decreti dell'ira e dello sdegno e l'idea sua di sterminare gli ebrei, ma come serpente sordo si turò l'orecchio, non indietreggiò di fronte a niente. E la regina stava sulla sua destra ad aizzarlo, lo persuadeva con tanto parlare, di fare quel che aveva da fare, dal principio alla fine.

A prima vista, la scena che il lettore è chiamato a immaginare appare nitida: Abravanel racconta che aveva messo in azione tutti i mezzi che un esperto cortigiano poteva ragionevolmente presumere dovessero avere l'effetto di revocare l'editto di espulsione: si era fatto ricevere

² Tra le biografie deve essere menzionata in primo luogo l'opera di B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: statesman and philosopher*, Cornell UP, Ithaca NY 1998⁵ (1953¹); ma si veda anche R. Goetschel, *Isaac Abravanel. Conseiller des princes et philosophe*, Albin Michel, Paris 1997 (tr. it. di D. Marin: *Don Abravanel. Un ebreo alle corti d'Europa*, ECIG, Genova 2000). Dei lavori più recenti su particolari aspetti del pensiero del Nostro, mi limiterò per il momento a citare i seguenti, tutti forniti di ricca e aggiornata bibliografia: E. Lawee, *Isaac Abarbanel's stance toward tradition: defense, dissent, and dialogue*, State University of New York Press, Albany NY 2001; C. Cohen Skalli, "Discovering Isaac Abravanel's humanistic rhetoric", *Jewish Quarterly Review* 97 (2007) 67-99; M. Kellner and A. Melamed (a c.), *Isaac Abravanel in his time* [= *Jewish History* 23/3, 2009].

³ Vedasi C. Cohen Skalli, "Abravanel's commentary on the Former Prophets: portraits, self-portraits, and models of leadership", in *Isaac Abravanel in his time*, 255-280. Nella parte introduttiva del saggio, Cohen Skalli riassume alcune delle più notevoli ipotesi che, in una maniera o in un'altra, hanno utilizzato quei testi per ricostruire l'evoluzione del pensiero di Abravanel in materia di umanesimo, filosofia, politica, e altro. Per Cohen Skalli Abravanel costruiva in quelle note autobiografiche un modello idealizzato di leadership politica conforme alla propria attività passata presente e futura. Il testo che formerà oggetto della nostra attenzione in questa sede è brevemente menzionato da Cohen Skalli al termine del saggio.

ripetutamente (due tre volte) in udienza dal sovrano, lo aveva implorato insistendo sul legame di fedeltà dei sudditi ebrei per il loro paese (che ogni ebreo considerava a dire di Abravanel «sua terra»), aveva proposto di versare alle casse regie qualunque somma il sovrano avesse richiesto come donativo, aveva sollecitato l'energica azione di tutta la lobby dei cortigiani amici – inutilmente. Perché? Per colpa della regina che aveva persuaso il sovrano a non desistere dal progetto che era stato messo ormai in moto.

Sorvolando sulle regole cautelari da rispettare nell'interpretazione di testi narrativi di questo tipo,⁴ proveremo – mentre rifletteremo in quanto seguirà sul ruolo dell'intertestualità in questo testo – di evitare di rimanere paralizzati dalla diffidenza per la retorica delle autobiografie, sulla quale siamo oggi assai bene edotti,⁵ e dallo scetticismo che certi approcci post-moderni alla narrativa storica potrebbero produrre contrastando impropriamente relativismo e positivismo.⁶ Assumeremo senza necessità di dimostrazione che le note autobiografiche inserite da Abravanel nei suoi commentari biblici, composti per essere stampati, non dovevano ovviamente restare segrete, ma intendevano comunicare uno o più messaggi a chi li avrebbe letti e ci riterremo pertanto autorizzati ad associarci a chi interpreta in questo senso quei testi. Proveremo quindi di svolgere per quanto possibile efficacemente il nostro ruolo di lettori,⁷

⁴ Si allude soprattutto al dovere di temere costantemente il pericolo di tendenziose manipolazioni, anche nei casi in cui i testi autobiografici sono basati su veri e propri diari compilati quando la memoria degli eventi era ancora fresca: in tali casi, invero, il pericolo della tendenziosità può rivelarsi addirittura più insidioso del solito.

⁵ Più che alle deformazioni o manipolazioni di dettagli possibilmente effettuate in malafede e alle omissioni di dettagli per effetto di naturale dimenticanza umana, si allude alle omissioni effettuate in sostanzialmente buona fede per non nuocere all'immagine che l'autore vorrebbe costruire di sé. A proposito delle note autobiografiche di Abravanel, Lavee menziona per esempio W.C. Spengemann, *The forms of autobiography: episodes in the history of a literary genre*, Yale UP, New Haven CT 1980, 6-7; J.D. Fernandez, *Apology to apostrophe: autobiography and the rhetoric of self-representation in Spain*, Duke UP, Durham 1992, 30-31; vedasi Lavee, *Isaac Abarbanel's stance*, 219-220 nota 2.

⁶ Si allude alla semplicistica tendenza di concepire storia positivista, intesa come narrativa basata su un'ermeneutica alla lettera della documentazione superstita, in antitetica opposizione alle narrative relativistiche a cui l'ermeneutica delle tipologie letterarie potrebbe dar luogo nell'ottica di tendenze ispirate alle ben note tesi di Hayden White. Ho liberamente preso qui a prestito una osservazione fatta da Carlo Ginzburg nelle pagine conclusive di uno stimolante saggio sulla complessità degli approcci filosofici riflessi nell'evoluzione delle prospettive di White: vedasi C. Ginzburg, "Just one witness", in S. Friedlander (a c.), *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final solution"*, Harvard UP, Cambridge MA - London 1992, 82-96, 350-355.

⁷ Dicendo che intendiamo svolgere un ruolo di lettori, non diciamo invero che specie di lettori saremo, con che animo ci metteremo davanti alle parole che i nostri occhi vedranno scritte e tradurranno in percezioni della nostra mente, che cosa vorremmo

stando bene attenti a non lasciarci sviare dall'ambiguità del linguaggio, sempre utilizzata ad arte nella comunicazione tra autori e pubblico,⁸ che appare però oggi assai più problematica di quanto si immaginasse prima di quella che gli storici usano chiamare la "svolta linguistica".⁹ Con questo

trovare in quello che leggeremo – un'emozione estetica, una testimonianza, un esempio di comportamento istruttivo, la soddisfazione di una semplice curiosità, un elemento necessario alla ricostruzione della biografia dell'autore e così via. Ancor meno diciamo sui mezzi con i quali svolgeremo il nostro ruolo, sulle eventuali costrizioni limitative per l'uso ottimale di questi mezzi, sulle eventuali predisposizioni condizionanti la nostra disposizione d'animo (se siamo, ad esempio, predisposti ostilmente, empaticamente, neutralmente, ecc. ecc.). In questo caso abbiamo dichiarato di voler decifrare il messaggio che abbiamo presunto inserito nel testo e abbiamo intenzionalmente lasciato indefinite tutte le questioni annesse – ma non abbiamo naturalmente così neutralizzato i fattori condizionanti la nostra operazione, alcuni dei quali saranno esplicitamente menzionati in quanto segue. I lettori interessati potranno reperire discussioni più dettagliate negli studi dedicati all'atto della lettura e alla "reception-theory", di cui ci limitiamo a citare alcuni che ci sono stati assai utili: M. Blanchot, *L'espace littéraire, VI^e partie: "L'œuvre et la communication"*, Gallimard, Paris 1955, 251-278; Q. Skinner, "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory* 8 (1969) 1-53; R. Ingarden, *The literary work of art: an investigation on the borderlines of ontology, logic, and theory of literature*, tr. by G.G. Grabowicz, Northwestern UP, Evanston 1973; W. Iser, *The act of reading: a theory of aesthetic response*, Routledge and Kegan Paul, London 1978; H.R. Jauss, *Toward an aesthetic of reception*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN 1982; R.C. Allen (a c.), *Channels of discourse: television and contemporary criticism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill NC 1992, 1995.

⁸ Non dovrebbe essere necessario insistere sulla carica di ambiguità sempre implicita nelle parole, seppur non sempre impiegata intenzionalmente da chi parla o scrive. Ne deriva tutta la gamma di figure e fenomeni caratteristici della comunicazione linguistica, come ad esempio il malinteso, la metafora, la metonimia, il doppio senso scherzoso o ironico, e l'allusione intertestuale, che permettono ad autori, lettori o ascoltatori di comunicare e/o cogliere svariati sensi a diversi livelli a seconda delle capacità e propensioni di ognuno. In quanto seguirà non si distinguerà l'intertestualità dall'allusione, *built-in* nell'uso di qualsiasi linguaggio, e particolarmente di quello biblico, non solamente in poesia ma anche in narrativa, tanto scritta quanto orale, da parte di ebrei e cristiani dell'epoca pre-moderna, come ha giustamente fatto notare recentemente Eleazar Gutwirth analizzando sottilmente alcuni esempi dello stesso tipo di quello preso in considerazione in questa sede: E. Gutwirth, "History and intertextuality in Late Medieval Spain", in M.D. Meyerson, E.D. English (a c.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: interaction and cultural change*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 2000, 161-168; Id., "Don Yizchaq Abravanel: exegesis and self fashioning", *Trumah* 9 (2000) 35-42; Id., "Hercules furens and war: on Abravanel's courtly context", in *Isaac Abravanel in his time* cit., 293-312. E si veda a questo proposito W. Irwin, "Against Intertextuality", *Philosophy and Literature* 28 (2004) 227-242.

⁹ L'espressione ha invaso il campo delle scienze dell'uomo con riferimento alle problematiche connesse con l'uso del linguaggio in filosofia, da quando Richard Rorty la utilizzò nel titolo del volume di saggi da lui curato: *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*, University of Chicago Press, Chicago - London 1967. Sul pensiero di Rorty, che ebbe risonanza straordinaria nei tre decenni successivi, specialmente tra i filosofi anglosassoni, vedasi M.S. Roth, "Inquiry as hope", *History*

intento interrogheremo i segnali che troveremo sul sentiero che stiamo imboccando. E non sarà un compito facile, perché i segnali situati su tale sentiero sono senz'altro difficili da interpretare, sia nella direzione che conduce dal testo al lettore, sia in quella che conduce dal lettore al testo, in quanto le associazioni d'idee e le immagini che esso può evocare dipendono dalle idiosincrasie di autori e lettori, dalle loro doti intellettuali, dal tipo di educazione ricevuta e dalle conoscenze acquisite, dai temi all'ordine del giorno negli ambienti in cui i testi sono stati prodotti e interpretati, dai paradigmi di sapere recepito in base ai quali si formano gli atteggiamenti convenzionali nei confronti del mondo circostante, insomma da tutti i fattori coinvolti nella produzione e nella fruizione dei testi.¹⁰

Dicendo, come l'analogia con i testi dei quali siamo noi stessi autori ci ha indotto a dire senza avvertire bisogno di prova, che l'autore intendesse trasmettere un messaggio ai suoi lettori, abbiamo lasciato completamente indefinita la questione di chi potessero effettivamente essere stati nella sua mente i lettori potenziali, tra i quali anche noi ci siamo *sic et simpliciter* accomodati. Ma non l'abbiamo fatto per inavvertenza. Anche volendo, non avremmo potuto rispondere a quell'interrogativo perché, come quella medesima analogia ci porta a dire in maniera generale, dopo aver licenziato il proprio testo, l'autore perde ogni facoltà di controllo su chi e come lo leggerà. Se quindi un autore ha un messaggio da divulgare deve necessariamente ricorrere alla propria capacità di sfruttare retoricamente il linguaggio perché il testo possa essere inteso da tutti i lettori potenziali, soprattutto se vuole che significhi cose diverse nelle diverse menti che lo fruiranno in diversi contesti socio-culturali. E per farlo, l'autore non ha a disposizione altro che l'ambiguità del linguaggio, che userà naturalmente come meglio potrà.

Lo storico moderno accomodato nella poltrona del lettore, deve dunque tenere nel debito conto non solo la gamma di potenzialità di lettori e di letture, ma anche la difficoltà di misurarsi con la produzione letteraria di un autore della levatura di Abravanel. Vero è che trattandosi di un testo costruito in ebraico biblico dall'autore di una produzione letteraria estremamente voluminosa vergata in quel linguaggio e composta più che altro di commentari biblici, possiamo provare a supportare le nostre intuizioni speculative con meccanismi di controllo di vario genere: possiamo provare a controllare in che senso sono usate le parole del testo nei commentari, di che tipo sono le interpretazioni allegoriche dei versi

and *Theory* 47 (2008) 413-420. Per la graduale adozione dell'espressione dagli storici vedasi E.A. Clark, *History, theory, text: historians and the linguistic turn*, Harvard UP, Cambridge MA 2004; G.M. Spiegel, "Revising the past / revisiting the present: how changes happen in historiography," *History and Theory, Theme Issue* 46 (2007) 1-19, specialmente 8, nota 23. E si veda inoltre infra, nota 20.

¹⁰ Per la produzione dei testi vedasi supra nota 1; per la fruizione, nota 7.

biblici dai quali le parole sono mutate, a quali fonti e a quali contesti si connettono le idee evocate da quelle parole, se i nessi che avremo intuitivamente stabilito con fonti e contesti rivelano qualche segno di partecipazione al clima intellettuale dell'occidente cristiano e se ricorrono con coerenza in altri testi vergati dall'autore (e in questa fatica siamo enormemente avvantaggiati dalle possibilità offerte dalle banche elettroniche di dati, nonostante il fatto che non disponiamo ancora di edizioni critiche delle opere del Nostro), se le idee che avremo attribuito al testo concordano con il pensiero filosofico e più generalmente con la visione del mondo esposta altrove in quella medesima produzione, e così via. Il sistematico impiego di simili meccanismi di controllo potrebbe forse permettere di trasformare quella che in partenza si prospetta come intuitiva ipotesi di lavoro in teoria generale empiricamente verificabile o almeno sufficientemente convincente fino a prova contraria. Proviamo dunque a leggere ipotizzando che Abravanel si sia servito ad arte dell'ambiguità del linguaggio biblico.

Assumendo a priori che nell'immaginazione dell'autore i lettori potenziali non dovessero essere solamente ebrei, bensì anche ebrei apostati o cristiani conoscitori dell'ebraico,¹¹ e che tutti dovessero avere qualche nozione della Bibbia,¹² cominciamo con l'esame dei versi dai quali sono mutate le parole del testo e dei contesti in cui compaiono nei libri biblici, tutti commentati da Abravanel, e notiamo subito che in alcuni casi le espressioni mutate non combaciano – per esempio quella mutuata da Giobbe 2:4. Chi preferisca credere che gli incastonamenti di segmenti biblici siano puri artifici retorici di maniera, da gustare a livello letterario ma non più di tanto, dovrà naturalmente già a questo punto rinunciare ai supporti che ci aspettiamo dai meccanismi di controllo che abbiamo menzionato. Il sentiero che abbiamo imboccato si biforca già adesso in due direzioni diverse e ci dobbiamo separare da chi scelga di limitare la propria fruizione del testo, e per coerenza di tutta la produzione letteraria del Nostro, al livello letterario. A chi preferisca invece seguirci nella ricerca suggeriamo allora di associare al suddetto segmento biblico quello mutuato da Zaccaria 3:1 e porre mente al fatto che ambedue contengono un risvolto satanico (nel libro di Giobbe è il diavolo che proferisce le parole mutate, nel libro di Zaccaria la regina prende il posto del diavolo

¹¹ La possibilità teorica che Abravanel potesse presumere che si trattasse di musulmani è qui intenzionalmente messa da parte. Ammesso, e non concesso, che abbia potuto sussistere una possibilità del genere, non apporterebbe comunque ulteriori elementi di ambiguità intertestuale a quelli che saranno elencati in quanto seguirà.

¹² Attenzione speciale dovrà cioè essere rivolta a questo proposito all'ambiguità delle allusioni possibilmente contenute nei segmenti di passi biblici usati per la costruzione del testo nel senso indicato sopra in nota 8 con riferimento alla previsione che il lettore fosse cristiano. E si veda a questo proposito R.P. Carroll, "The reader and the text", in A.D.H. Mayes (a c.), *Text in context. Essays by members of the Society for Old Testament Study*, Oxford UP, New York 2000, 3-34.

menzionato nel verso) e che l'immaginazione di ogni lettore può, se lo percepisce, associare all'idea che ha del diavolo. Ipotizzando che Abravanel fosse conscio che più d'uno fra i suoi lettori potenziali avrebbe potuto percepire quel risvolto,¹³ proviamo allora a mettere insieme un dossier di immaginazioni, e quindi di possibili letture intertestuali, che Abravanel avrebbe logicamente potuto prevedere in base alle proprie conoscenze della Bibbia e delle diverse tradizioni esegetiche, ma anche in base ad altre fonti di sapere alle quali ognuno avrebbe in teoria potuto avere accesso come egli stesso aveva potuto.

Com'è ben noto, e com'era meglio noto nell'epoca in cui Abravanel componeva le sue opere, Satana impersona nella Bibbia tutta una varietà di cause del male nel mondo degli uomini. Nel libro di Giobbe, Dio accoglie la sfida di Satana e infierisce su Giobbe per dimostrarne la disinteressata fedeltà; nel libro di Zaccaria, Satana compare in un enigmatico processo immaginario del sommo sacerdote, capo dei superstiti ritornati in patria dall'esilio babilonese, ed è posizionato in ruolo di accusatore alla sua destra – ma contrariamente alla storia del libro di Giobbe, nel testo di Zaccaria Iddio zittisce Satana. Volendo, come abbiamo ipotizzato, trasmettere un messaggio ai suoi lettori, e visto che la nostra scelta dei passi è stata arbitraria, Abravanel deve in questi passi, come in tutti gli altri della sua produzione letteraria destinata a lettori che non poteva sapere chi sarebbero stati, avere costruito i testi prendendo in considerazione la possibilità di varie letture intertestuali e facendo in modo da sollecitare quelle che, secondo lui, sarebbero state più idonee alle sue intenzioni. Proviamo allora ad applicare questa ipotetica regola al testo specifico che abbiamo scelto, tenendo a mente che, trattandosi di un messaggio mediatico, esso potrebbe anche non essere veritiero.

¹³ Il lettore moderno può consultare con profitto la ricca produzione letteraria dedicata recentemente a questo tema, ma assolutamente impossibile a citare in maniera esauriente. Vedasi per esempio J.B. Russell, *Lucifer. The devil in the Middle Ages*, Cornell UP, Ithaca NY - London 1984 (tr. it. di F. Cezzi: *Il diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1987). Quadri d'insieme sono offerti da numerosi articoli enciclopedici dedicati all'argomento, ad esempio le voci di AA.VV. "Demon", "Demonology", "Satan" in *The New Catholic Encyclopedia* (revised ed. 2000); H. Rousseau, "Satan", in *Encyclopædia Universalis* (2011); L.I. Rabinowitz, "Satan", in *Encyclopædia Judaica 2nd Ed.*, 18:72-73; D.R. Hillers et al., "Demons, demonology", ivi, 4:572-578 – tutti forniti di bibliografia, che però non è in genere sufficientemente esauriente e aggiornata. Una ricca bibliografia brevemente annotata è stata messa in rete nel 2001 da Robert V. Rakestraw et al.: <http://people.bethel.edu/~rakrob/files/S-D%20Bibliography%20Master.htm> (accesso: 21 ottobre 2010). Uno stimolante quadro della forza dell'idea del diavolo nella mentalità dell'epoca del Nostro, è tracciato da H.A. Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Severin & Siedler, Berlin 1982 (tr. it. di M. Tosti-Croce: *Martin Lutero: un uomo tra Dio e il Diavolo*, Laterza, Roma - Bari 1987).

Proviamo dunque a riesaminare da capo, anche a livello di verifica dei fatti, la scena che all'inizio ci era apparsa del tutto nitida,¹⁴ e cominciamo a chiederci: fu Abravanel effettivamente più di una volta ricevuto in udienza dal re dopo la pubblicazione dell'editto?¹⁵ Se lo fu, dove? Era la regina sempre presente in quelle occasioni? Ebbe davvero luogo un vigoroso intervento da parte di altolocati cortigiani in favore della petizione degli ebrei? Se sì, chi erano costoro?

Ad alcune di queste domande riceviamo risposte in una testimonianza parallela, vergata in un diario privato, venuto per caso alla luce, che per quanto ci interessa in questa sede recita:¹⁶

In quei tre mesi di tempo che aveva dato loro, agivano nella certezza di raggiungere un compromesso per restare mediante il rabbino che era a capo delle comunità di nome don Avraham Senior ... e il maestro rabbi Me'ir, che era notaio del re, e don Yiṣḥaq Abravanel ... e avevano già raggiunto il compromesso sulla base di una certa somma di denaro, ma fu annullato per mano di un cardinale ... e la regina rivolse ai lobbisti ebrei un detto simile a quello proferito da re Salomone riposi in pace: il cuore del re è in mano di Dio come i rivoli d'acqua, lo dirige dove vuole – pensate voi forse che questo vi capita da parte nostra? È Iddio che ha messo questa cosa nel cuore del re ...

I dettagli che emergono da questa testimonianza in relazione al testo che abbiamo preso ad esaminare sono tutt'altro che rassicuranti per quanto riguarda la verifica dei fatti menzionati da Abravanel: (a) Abravanel era sì stato ricevuto in udienza dal re e dalla regina (che, come sappiamo da altre fonti, non rinunciava ad associarsi al re in Castiglia ove era lei la legittima sovrana) ma non da solo, come sembrava, bensì in compagnia di altre due persone, più importanti e influenti di lui – il rab della corte, don Avraham Senior, che alla scadenza del tempo previsto dall'editto si convertì e rimase in Spagna,¹⁷ e un non meglio identificato funzionario, che svolgeva funzioni da notaio a corte; (b) le udienze avevano avuto luogo nel corso dei tre mesi successivi alla pubblicazione dell'editto ed era stata effettivamente concordata una formula di compromesso sulla base di un donativo in denaro; (c) l'accordo fu però nullificato in seguito all'intervento di un innominato cardinale; (d) la

¹⁴ Si veda, per esempio, come ulteriore illustrazione di quanto brevemente delineato nella nota precedente, la narrativa di questo autore sulla base del testo qui preso in esame in Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, 52-56 e p. 279, note 56-58.

¹⁵ Netanyahu deduce invero dal testo che ebbero luogo *tre* incontri (ivi, 55 e 279, nota 58).

¹⁶ A. Marx, "The expulsion of the Jews from Spain", *Jewish Quarterly Review* 20 (1908) 240-271: 250 (rist. in Id., *Studies in Jewish history and booklore*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1944, n. VII, 77-106: 87).

¹⁷ Su Avraham Senior vedasi E. Gutwirth, "Abraham Seneor: social tensions and the court-Jew", *Michael* 11 (1989) 169-229.

regina svolse allora ruolo di portavoce della corona, motivando il voltafaccia del re con un segmento biblico mutuato dal libro dei Proverbi, che come vedremo potrebbe costituire un punto di concordanza con testimonianza di Abravanel. I primi tre mettono invece bene in evidenza le omissioni di Abravanel e sollevano nuovi e più forti punti interrogativi. Aveva Abravanel inconsciamente cancellato il rab della corte dalla memoria ferita oppure aveva intenzionalmente emesso nei suoi confronti sentenza di dannata memoria? Chi era l'altolocato notaio egualmente scordato nella testimonianza del Nostro? Erano forse gli influenti cortigiani amici ai quali diceva di essersi rivolto per aiuto e che, sebbene avessero fortemente interceduto nel senso desiderato, non avrebbero avuto successo? A prima vista, se presi alla lettera, i segmenti mutuati da Lamentazioni 1:19 e da Salmi 2:1 potrebbero infatti far neutralmente riferimento a quel dettaglio.

Eppure, se riferiti ai versetti dai quali quei segmenti erano stati tolti, come ogni ebreo abituato a ripeterli nella liturgia avrebbe presumibilmente fatto, quei medesimi segmenti alluderebbero a tutt'altro – a un vero e proprio tradimento messo in atto nel segreto della regia: coloro che passavano per cortigiani amici e si dovevano ragionevolmente presumere a favore dell'operazione diplomatica intesa a far rientrare la decisione dell'espulsione, tra l'altro perché ebrei, si erano rivelato ipocriti. Una lettura in questo senso permetterebbe allora di ritrovare nella allusione al contesto biblico i personaggi che ci erano apparsi assenti e, anzi, di percepire l'amara ironia dell'allusione: oltre ad aver collaborato all'offesa che il re perpetrava nei confronti di Dio con l'ingiusto editto di espulsione, il rab della corte e il notaio, che potremmo forse ora identificare con il maestro Me'ir noto dalla documentazione d'archivio, avevano personalmente offeso il Dio dei padri convertendosi al cristianesimo. Si insinuerebbe allora una sofisticata inversione di significati al passaggio dal livello della realtà apparente, che i segmenti biblici presi alla lettera descriverebbero neutralmente, a quello della verità dissimulata, che però tutti, non solo gli esuli, avevano visto a tragedia consumata e che gli storici moderni hanno meglio precisato in base alla documentazione d'archivio rimasta segreta per secoli.

Ma se l'omissione della menzione del rab della corte e del notaio maestro Me'ir può così sembrare comprensibile, che senso aveva l'omissione del ruolo avuto dal più funesto dei protagonisti di quella tragedia, ossia il cardinale, giustamente menzionato nella testimonianza parallela, e sul quale sappiamo moltissimo dalle varie cronache di Spagna e dai documenti d'archivio spulciati dagli storici moderni? Il cardinale era naturalmente Tommaso de Torquemada, Grande Inquisitore di Spagna, confessore della regina e suo consigliere fidato, l'uomo che da dietro le quinte rappresentava più di qualunque altro nella mente della regina la volontà imperscrutabile di Dio. Che senso aveva relegarlo all'oblio nella

memoria degli eventi che Abravanel metteva per iscritto per l'edificazione degli esuli e ancor più dei loro discendenti?

A chi mi ha seguito fin qui azzarderei rispondere con un'ipotesi di lavoro che a parer mio spiegherebbe tutto nell'ambito di una narrativa intesa a insinuare la presenza invisibile di Satana sulla scena di un'attività diplomatica delineata. Le allusioni bibliche sono infatti inserite nella narrazione in due strati sovrapposti. Allo strato superiore appartengono le immagini concrete dei personaggi della storia degli ebrei perseguitati dal Faraone in Egitto e da Assuero in Persia (evocata dai segmenti dei versi ripresi dal libro dell'Esodo e da quello di Esther),¹⁸ che i lettori sono chiamati ad accostare paradigmaticamente a Ferdinando: quelle dei cattivi (i maghi consiglieri del Faraone, Haman in Persia), che i lettori sono chiamati ad accostare a Isabella, e quelle dei cortigiani (Mosè e Aronne, Mardocheo ed Esther), che i lettori sono chiamati ad accostare a Abravanel ma anche ai cortigiani infidi non menzionati per nome. Allo strato inferiore appartengono le allusioni alle azioni del diavolo (istigatore del Faraone, e istigatore dei cattivi). Mentre però le storie bibliche erano a lieto fine, quella iberica si era conclusa in una tragedia. Siccome cristiani ed ebrei interpretavano in maniere diametralmente opposte il Libro che avevano in comune e che si sforzavano di appropriarsi in maniera esclusiva, da ogni parte si poteva ricostruire e intendere diversamente le scene bibliche. Per gli ebrei quelle storie facevano parte di un rituale liturgico annuo commemorativo degli eventi conclusi felicemente (Pesah e Purim), ed erano concretamente illustrate nei testi che adoperavano per i riti (la Haggadah di Pesah e la Megillah di Purim) con immagini allusive ulteriormente a tradizioni midrashiche dei testi recitati. Per i cristiani invece quelle stesse storie avevano senso figurativo, erano gli annunci degli eventi narrati nel Nuovo Testamento che potevano contemplare visibilmente illustrate in affreschi e vetrate nelle chiese, spesso in serie di quadri paralleli, con immagini allusive ulteriormente a tradizioni patristiche. Il ruolo attribuito a Satana che agirebbe nella situazione iberica per mezzo della regina si delineerebbe allora in due maniere diametralmente opposte, dando luogo a un'ulteriore sofisticata inversione di sensi al passaggio dal livello della realtà percepita dalla prospettiva cristiana a quello della realtà percepita dalla prospettiva ebraica: a differenza dei cristiani, che interpretavano l'ostinato rifiuto ebraico del loro Dio, Luce della Verità, come effetto di accecamento diabolico, la

¹⁸ Ritengo superfluo insistere ancora sul fatto che il lettore moderno potrà continuare nell'interpretazione riferendosi liberamente alle situazioni evocate dai segmenti dei versi utilizzati ad arte: mettendo per esempio a fuoco la figura della biblica Esther potrà interpretare secondo le proprie conoscenze e capacità di immaginazione le allusioni all'ambivalenza del ruolo del cortigiano al servizio del suo popolo e alla sostanziale identità di finalità tra l'inconsapevole decreto reale e il diabolico intento sterminatore dei cattivi consiglieri.

verità suggerita dal messaggio di Abravanel al lettore ebreo era diametralmente opposta, perché l'irragionevole ostinazione del re esprimeva la naturale reazione di un uomo in preda a una tentazione diabolica talmente forte da perdere la capacità di controllo su sé stesso.

L'inversione dei sensi al passaggio da una prospettiva all'altra si concluderebbe allora con un'allusione più profonda alla mediazione operata proprio dal diavolo nella storia tra le prospettive opposte, nel senso che per tutti, ebrei e cristiani, il diavolo costituiva in modi diversi l'aspetto più notevole della imperscrutabilità dell'azione divina e degli aspetti irrazionali della storia. Tutti, ebrei e cristiani, sapevano che il diavolo sarebbe stato sconfitto alla fine dei tempi, con la definitiva vittoria del Bene sul Male – ma i cristiani intendevano che alla fine dei tempi gli ebrei si sarebbero convertiti al cristianesimo trionfante, mentre per gli ebrei, la felice evoluzione della storia dei cristiani giungerebbe a termine, le parti si sarebbero invertite e i perseguitati si sarebbero trasformati in vendicativi persecutori di chi li aveva perseguitati.

Così decodificato, il messaggio di Abravanel significherebbe allora che prima della fine dei tempi (ossia nel corso normale della storia) poteva senz'altro capitare che quanto fatto dall'uomo per neutralizzare l'azione di Satana, in base alla scienza delle cose del mondo, non avesse successo se Dio non lo voleva, ma non è dato all'uomo intendere perché Dio vuole quello che vuole. Nel caso dell'ebraismo iberico, la storia si era manifestata nella tragedia dell'espulsione in tutta la sua ineluttabile e imperscrutabile satanica irrazionalità con l'assenso di Dio, sicché lui – Yiṣḥaq Abravanel – non aveva avuto il successo che in base alla normale scienza degli esempi paradigmatici della storia lontana e vicina era giusto aspettarsi dopo averne puntualmente seguito i dettami, come rileggendo il suo testo ci si rende ora meglio conto: aveva ripetutamente chiesto udienza al re e lo aveva implorato con discorsi di alto valore retorico, aveva insistito sulla fedeltà dei sudditi pronti a sacrificare tutto per la patria, aveva richiamato alla memoria l'analogia con la proposta di donativo fatta alla casata di Giacobbe nel biblico episodio dello stupro di Dinah (che il lettore può di nuovo interpretare *ad libitum* in base alla tradizione esegetica associata all'episodio), aveva sollecitato l'intervento di influenti cortigiani amici (che nel momento del bisogno si erano dimostrati infidi), si era comportato secondo la classica norma di diplomazia rabbinica basata sulla tradizionale esegesi della storia biblica di Giacobbe ed Esaù nel momento del loro fatidico incontro (donativo, adulazione, minaccia peraltro non specificata) – tutto invano perché il sovrano non poteva cambiare idea:¹⁹ Satana ci aveva messo la mano nel più triviale dei modi, per mezzo della “mala femmina”.

¹⁹ E si noti che su questo punto l'immaginazione del lettore che ripensa lo stato d'animo del Faraone biblico è lasciata libera addirittura di sbizzarrirsi interpretando il testo biblico, perché la parola cruciale è decisamente ambigua e può significare “non si

Nell'assegnare così speciale carattere di inspiegabile straordinarietà all'insuccesso della sua azione diplomatica e della tragedia dell'espulsione, anche la mancata menzione di Torquemada potrebbe alludere ad un aspetto complementare dell'irrazionalità in quella circostanza, sottilmente suggerito a ri-edificazione della fede dei tormentati da questioni che non potevano altrimenti avere riposta nell'ambito del paradigma della tradizione avita: se, cioè, come tutti sospettavano, il cardinale aveva in *camera caritatis* inculcato nella sua devota scolara d'un tempo, che era Dio a volere la Spagna purificata dalla polluzione degli infedeli; se con questa convinzione fondamentalmente irrazionale era stata davvero la regina a spingere il re a intraprendere l'attacco finale contro Cordova, che nella logica dei militari era votata all'insuccesso e invece fu un trionfo; se il corso degli eventi mostrava che Dio non si opponeva alla politica irrazionale dei monarchi, bisognava per forza concludere che era davvero Dio a incanalare gli eventi fuori dall'ambito della ragione umana.

Inteso così, il messaggio mediatico di Abravanel non è un'apologia, non indica colpevoli e non accusa nessuno, né cristiani né ebrei, non targhetta l'antisemitismo costantemente presente nel mondo cristiano, non targhetta neppure cristiani vecchi o nuovi (cioè discendenti dei conversos del 1391) che potevano ragionevolmente attendersi vantaggi dall'espulsione degli ebrei, né supporta teorie del tipo di quelle ideate da storici moderni: non riflette una crisi di valori o riconsiderazioni di sorta,²⁰ non accusa gli assimilati non osservanti dei precetti religiosi

pentì per timore di nulla", "non cambiò idea per timore di nulla", "non indietreggiò di fronte a niente" – come nel verso mutuato riferito al leone-re-degli-animali, ma allora il testo stampato andrebbe corretto – "non annullò il decreto per timore di nulla", ma per quest'ultimo significato leggere il verbo diversamente da come compare nel verso mutuato.

²⁰ Non si può, ad esempio, presumere assiomaticamente una ipotetica evoluzione della concezione della monarchia nell'ambito del pensiero politico del Nostro sulla base di quella produzione letteraria, quantunque dettagliatamente esaminata, come ipotizzato da molti. Si vedano ad esempio in questo senso tra i più autorevoli il saggio di Yitzchak (Fritz) Baer, "Don Isaac Abravanel and his relationship to the problems of history and state", *Tarbiz* 8, 1937, 241-259; e il capitolo dedicato al pensiero politico del Nostro da parte di Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, parte II, capitolo 3. Come Baer (ma in polemica con Baer – una polemica che affonda le radici in opposti atteggiamenti politici e accademici che esulano molto dal nostro tema in questa sede) Netanyahu intende per esempio certi passi di Abravanel sulla monarchia come sistema di governo, come enunciati comprovanti «atteggiamenti diametralmente opposti» e risolve la contraddittorietà proponendo da una parte un dualismo affine alla distinzione teologica cattolica tra potere temporale e potere spirituale e dall'altra parte un notevole cambiamento di idee politiche causato dalle mutate situazioni in cui i testi presi come *pièces justificatives* sarebbero stati scritti (prima in Castiglia, poi in Italia subito dopo l'espulsione dalla Spagna, finalmente a Venezia). Per quanto erudite e sofisticate, le soluzioni proposte non mostrano però che l'autore abbia seriamente preso in considerazione la possibilità che le due metodologie siano esse stesse contraddittorie – una per via dell'impressionistica

fautori della cultura umanistica non ebraica o della filosofia averroistica, come tuonavano prima e dopo la tragedia ogni sorta di profeti di sventura e come hanno suggerito quegli storici che hanno attribuito la visione messianica di Abravanel ad una conversione intellettuale dall'umanesimo filosofico alla mistica dei cabbalisti; non supporta teorie di colpa collettiva della società ebraica, come poteva aver immaginato il suo contemporaneo Ibn Verga a immagine e somiglianza della nostra contemporanea Hannah Arendt. Si presenta piuttosto come stoica teodicea di un uomo che, pur ammettendo la propria impotenza di bloccare il male veicolato da Satana e di spiegare l'inspiegabile, continua a credere nella validità del paradigma di sapere tradizionale con il quale si ripromette di edificare i suoi lettori ebrei e manifestare la sua fedeltà all'ebraismo ai suoi lettori cristiani.

Dirò di più: se questa lettura ha fondamento, l'immaginaria storia di Abravanel trascende i confini dell'epoca in cui fu vergata, assurgendo a paradigma dell'impossibilità umana di comprendere il vero senso degli eventi al di là della loro sostanzialmente ingannevole realtà visibile, anzi addirittura dell'impossibilità di conoscere tutta la verità sugli eventi che creano la realtà visibile, come dimostrano appunto le trattative diplomatiche sull'espulsione condotte nel segreto della regia, perché nessuno saprà mai che cosa si erano effettivamente detti i personaggi che avevano preso parte in quelle trattative e tanto meno che cosa avevano avvertito nei loro cuori, e nessuno saprà mai che corso avrebbero potuto prendere gli avvenimenti se quegli stessi personaggi avessero agito diversamente. Non essendo un atto di accusa e neppure una apologia, l'immaginaria storia di Abravanel, che non appare inquisito da nessuna commissione d'inchiesta, assurge cioè a paradigma dell'inermità di domande inquietanti che non possono avere risposta: come aveva potuto sottovalutare i segni premonitori e non accorgersi della piega che stavano prendendo gli avvenimenti assai prima della pubblicazione dell'editto? Come aveva potuto un uomo della sua esperienza abbassare la guardia e non accorgersi che cortigiani del tipo di Avraham Senior erano talmente infidi da sconsigliare a priori una collaborazione diplomatica con loro in quel frangente? Come aveva potuto pensare che l'ordinaria e più volte usata tattica operativa potesse essere adatta a quella situazione che si delineava invece assolutamente straordinaria? Che alternativa aveva previsto per il caso che quella tattica risultasse fatalmente inadeguata? E

presunzione di un pensiero sostanzialmente monolitico nel corso della vita avventurosa, l'altra per via di una non meno apodittica presunzione di una connessione con i mutamenti delle condizioni di vita. Un dettagliato riferimento ad altri autori che, in un modo o in un altro, hanno ricostruito aspetti della biografia di Abravanel senza avvertire la necessità di precauzioni del genere qui predicato richiederebbe un volume a parte e sarebbe in parte inutilmente polemico. Anzi peggio: correrebbe grosso pericolo di incorrere nel medesimo peccato di arbitrario impressionismo che si suggerisce di evitare.

se non aveva previsto alternative, non riconosceva a posteriori d'aver agito in maniera totalmente irresponsabile?

Assisi oggi su virtuali scanni di commissari d'inchiesta, alcuni storici moderni riterranno forse ingenua o addirittura tendenziosamente apologetica e causata dalla frustrazione del proprio fallimento la stoica teodicea di un leader che assegna alla diabolica malvagità umana un ruolo di importanza determinante nelle tragedie causate dagli uomini, e continueranno a cercare spiegazioni più convincenti nei depositi dei detriti della storia. Ma la loro fatica si rivelerà sempre più difficile dopo Auschwitz.²¹

²¹ Oltre alla bibliografia indicata sopra alla nota 9, si veda R.T. Vann, "Louis Minks' linguistic turn", *History and Theory* 26 (1987) 1-14; Friedlander, *Probing the limits*, introduzione (1-21); M. Dintenfass, "Truth's other: ethics, the history of the Holocaust, and historiographical theory after the linguistic turn", *History and Theory* 39 (2000) 1-20.

CÉDRIC COHEN SKALLI

Yişhaq Abravanel a Napoli: espulsione e memoria moderna

Cosa significa ricordarsi – e ricordare agli altri, in occasione di un convegno – dell’espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli, iniziata ufficialmente nel mese di novembre 1510 e compiutasi nel 1541? Si tratta di celebrare l’evento come una vittoria politica, religiosa ed economica del nuovo potere spagnolo, oppure di adottare un’altra prospettiva, che non sia quella dei vincitori? Forse proprio la prospettiva degli ebrei di Napoli, i quali dal 1494 al 1541 furono sottoposti a una serie di atti di violenza, di decisioni politiche e di ostilità, che si tradussero infine nella loro scomparsa dall’Italia meridionale? A tal proposito mi sembra interessante rilevare un punto di convergenza, almeno immaginario, fra la prospettiva ebraica e una prospettiva moderna, espressa dallo storico Nicola Ferorelli. Cito il capitolo XI della sua storia degli ebrei nell’Italia meridionale:

Intanto, cessava la nefasta dominazione spagnuola e il regno, dopo parecchi secoli, riacquistava l’indipendenza sotto l’illuminato e saggio governo di Carlo Borbone. Si chiuse allora una nuova era di tolleranza e di progresso cui collaborò attivamente una schiera di sapienti ministri. E presto parve utile, per dare maggiore impulso all’industria ed al commercio, volgere il pensiero agli ebrei...¹

Così spiega Ferorelli l’invito ufficiale rivolto agli ebrei nel 1740 perché si sistemassero di nuovo a Napoli; ma, allo stesso modo, sempre Ferorelli interpreta con ottica retrospettiva le espulsioni avvenute tra il 1510 e il 1541 come atto di dominazione del nuovo potere spagnolo. Pochi anni dopo, però (nel 1746), viene emanato un nuovo decreto di espulsione, e Ferorelli questa volta scrive:

¹ N. Ferorelli, *Gli Ebrei nell’Italia meridionale dall’età romana al secolo XVIII*, a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990 (Torino 1915¹), 239.

... ci prova una volta di più che Carlo di Borbone agiva sotto l'ispirazione altrui ... L'espulsione fu il trionfo degli intransigenti ... E gli ebrei partirono ancora una volta. Partirono, ma per ritornarvi più tardi e per sempre. Quando, nel 1830, quattro o cinque di essi presero dimora a Napoli, attratti dal ricordo delle virtù che, per molti secoli, avevano sorretto i loro padri fra vicende liete e sovente tristi, la rivoluzione francese aveva disseminato nel mondo i principi della libertà, dell'uguaglianza e della giustizia e, all'ombra di questi santi principi, essi, in breve, crebbero di numero e, tuttora, con nuovo cimitero, nuova sinagoga e fra nuova e rigogliosa prosperità, adorano il loro Dio, cittadini liberi d'Italia senza l'incubo di sollevazioni popolari e di leggi restrittive delle loro migliori energie.²

In questa frase conclusiva del suo libro, Ferorelli allude a un altro tipo di responsabilità: non solo quella del potere straniero che impone l'espulsione, ma anche quella appartenente alla visione politica e religiosa interna alla società napoletana. Ferorelli conclude il suo saggio con l'immagine del ritorno degli ebrei a Napoli nel periodo del prisorgimento e della loro progressiva emancipazione in Europa, in seguito alle invasioni napoleoniche. A questo punto comincia forse a chiarirsi, almeno per noi, il punto di vista dal quale oggi si può meglio ricordare e commemorare l'espulsione ebraica del 1510.

Prima dell'emancipazione, l'espulsione degli ebrei non è un incidente storico, ma una possibilità sempre presente legata allo status degli ebrei come gruppo, la cui presenza è tollerata e fissata tramite un contratto che può sempre essere annullato. Proprio questo è cambiato negli ultimi due secoli, con i terribili risvolti che conosciamo: il rapporto fra Stato e società si è trasformato profondamente, con la diffusione progressiva del modello della cittadinanza nazionale e della rappresentanza democratica, che ha reso gli ebrei cittadini degli stati moderni in Europa, in America, in Israele e in altre parti del mondo.³ Questa trasformazione non riguarda solo gli ebrei, e neanche in primo luogo gli ebrei, ma consiste in una trasformazione dei rapporti fra la società civile e lo stato, che passa progressivamente dal modello feudale al modello repubblicano e liberale.

Se si considera che l'emancipazione ebraica è solo una conseguenza di una trasformazione globale che coinvolge cristiani, ebrei e altri ancora nel loro rapporto di cittadini con lo Stato, e se si considera che questa trasformazione elimina l'espulsione come possibilità strutturale del rapporto fra lo Stato e gli ebrei – anche se non è stato sempre vero, come sappiamo – allora iniziamo a capire qual sia il luogo politico della memoria dell'espulsione degli ebrei nel 1510: la trasformazione comune dei cristiani, degli ebrei e anche di tutti gli altri in cittadini, con tutte le

² Id., 248.

³ Per una prospettiva comparativa sull'argomento: P. Birnbaum, I. Katznelson, *Paths of emancipation: Jews, states and citizenship*, Princeton UP, Princeton NJ 1995.

implicazioni – politiche, religiose, legali, culturali, esistenziali, etc. – del caso; trasformazione che crea la possibilità di *un'altra* memoria, non la memoria dei vincitori o dei vinti, ma la memoria di una nuova comunità politica e cosmopolita, in cui storia cristiana e storia ebraica sono riappropriate da nuovi soggetti politici orientati verso una nuova distribuzione del passato, della storia, delle prospettive storiche. Questo è quanto indica Ferorelli alla fine del suo libro, in modo forse un po' ingenuo, per noi, oggi: *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII* non è la storia degli ebrei, ma la storia d'Italia, la storia della nuova Italia post-Risorgimento, scritta da una prospettiva politica nuova.

Una volta stabilito, sebbene in via preliminare, il significato che intendiamo dare alla commemorazione del 1510, vorrei concentrare l'attenzione su un uomo, Yiṣḥaq Abravanel, giunto a Napoli dopo l'espulsione iberica del 1492 e costretto a fuggire dalla città alla vigilia dell'invasione di Carlo VIII e del saccheggio delle giudecche, nel 1495. Punto di partenza sarà soprattutto il suo commentario ai Profeti Anteriori, peraltro completato a Napoli nel settembre 1493.⁴

Questo commentario ha fatto la fortuna moderna di Yiṣḥaq Abravanel, perché contiene la prima difesa del modello politico repubblicano e la prima critica radicale al regime monarchico della letteratura ebraica. È stato scritto in due parti: la prima tra il 1483 e il 1484, dopo la fuga dal Portogallo – ove don Yiṣḥaq era stato accusato di aver partecipato a un complotto contro il re Giovanni II – e la seconda dopo l'espulsione degli ebrei dai Regni di Castiglia, Aragona e Navarra nel 1492. Giunto da poco a Napoli, Abravanel descrive il processo personale, ma anche politico, che lo ha condotto a scrivere il suo *opus magnum*:

ואני הגבר ראה עניי [איכה ג א] בצעיר הגליות והגרופים אשר עברו עלי, והוא הגלות הפרטי אשר לי ממלכות פורטוגל אל יסדתי והתחלתי פירוש ארבעת הספרים האלה, ובבכור הגליות והעצום שבהם, הוא הגרופ המר והנמר ... גרשנו מהסתפח בספרד [שמואל א כו יט] אשר כל שמעו תצלנה שתי אוניו [שם א ג יא], הצבתי דלתי הפרוש הזה [מלכים א טז לד] ושלמתי.⁵

Io, un uomo, ho visto la mia miseria [Lam 3:1] con il piccolo esilio e la piccola espulsione che mi son capitati, ossia il mio personale esilio dal Regno

⁴ Yiṣḥaq Abravanel, *Peruṣ 'al nevi'im ri'šonim*, Torah we-Da'at, Jerusalem 1955. Per una biografia di Abravanel, B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, statesman and philosopher*, Cornell UP, Ithaca NY 1998; E. Lawee, *Isaac Abarbanel's stance toward tradition: defense, dissent and dialogue*, State University of New York Press, Albany NY 2001; G. Lacerenza, "Lo spazio dell'ebreo: insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)", in L. Barletta (a c.), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Cuen - Università Suor Orsola Benincasa, Napoli 2002, 357-427.

⁵ Abravanel, *Peruṣ*, 422-423.

di Portogallo, quando ho iniziato il commentario dei Quattro libri [dei Profeti Anteriori] e con il grande esilio, il più grave, cioè l'espulsione ... dalla nostra unione al paese di Spagna [1Sam 26:18], ché tutti coloro che lo ascolteranno ne avranno rintronate entrambe le orecchie [1Sam 3:11] ho terminato questo commentario [1Re 16:34] e l'ho completato.

Poche righe prima, Abravanel riporta ciò che avrebbe detto a sé stesso arrivando a Napoli:

ודברתי אל לבי [בראשית כד מה] אשר נדרתי אשלמה [יונה ב י] לפרש ספר מלכים
אשר לא עשיתי עד כה, גם כי עת לעשות לה' [תהילים קיט קכו] לזכרון חרבן בית
קדשנו ותפארתו [ישעיה סד י] והגלויות אשר עברו על אומתנו הכתובים בספר הזה...

Io mi son detto nel mio cuore [Gen 24:45]: compirò la mia promessa [Gion 2:10] di scrivere il commentario al Libro dei Re, che non avevo fatto finora, ma adesso è diventato un dovere divino [Sal 119:126], per la memoria della distruzione del Tempio e del suo splendore [Is 64:10] e degli esilî che hanno colpito la nostra nazione che sono scritti in quel libro...

All'indomani dell'espulsione del 1492, Abravanel rilegge la propria vita precedente come già sotto il segno dell'espulsione: la sua fuga dal Portogallo è una prima, "piccola" espulsione prima della "grande" espulsione del 1492.⁶ Quel che tuttavia qui più importa, è il suo modo di presentare il commentario come una sorta di rimedio all'evento: un modo per conservare, attraverso l'atto della scrittura e della lettura, quel che è andato perso durante l'espulsione.

Il commentario è dunque la prima commemorazione dell'espulsione e si vede subito che il primo problema affrontato da Abravanel è costruire, o ricostruire, il soggetto stesso della memoria: superando il trauma dell'espulsione grazie alla scrittura e alla lettura del commentario, e delle ragioni che hanno condotto il popolo di Israele all'esilio e a una delle sue conseguenze strutturali prima dell'emancipazione, l'espulsione. *Galuth* e *gerush*, esilio ed espulsione, sono le due facce della situazione politica degli ebrei nel mondo premoderno, e Abravanel nella sua opera propone

⁶ Sulla retorica di Abravanel: E. Gutwirth, "Don Ishaq Abarbanel and vernacular Humanism in Fifteenth Century Iberia", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 60 (1998) 641-671; Id. "Consolatio: Don Ishaq Abarbanel and the Classical Tradition", *Medievalia et Humanistica* 27 (2000) 79-98; C. Cohen-Skalli, *The humanistic rhetoric of Don Isaac Abravanel: rhetoric, history and tradition in Isaac Abravanel's introductions and letters*, Diss. Tel Aviv University, 2005 (specialmente 167-195); Id., "Discovering Isaac Abravanel's Humanistic Rhetoric", *Jewish Quarterly Review* 97 (2007) 67-99; Id., "Authorship in the age of early Jewish print: Isaac Abravanel's *Ma'aynei ha-Yeshu'a* and the first printed edition in Ferrara 1551", in C.R. Goodblatt, H. Kreisel (a c.), *Tradition, heterodoxy and religious culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*, Ben Gurion UP, Beer Sheva 2007, 185-201; Id., "On a rhetorical trend in Isaac Abravanel's first edition in Constantinople 1505", *Hispania Judaica Bulletin* 5 (2007) 153-175.

una prospettiva che – almeno a suo modo di vedere – può permettere agli ebrei di affrontare la situazione.

Ci si può chiedere quale possa essere il legame fra il frammento testuale citato e l'espulsione del 1510, dal momento che Abravanel muore circa un anno prima del decreto e con cui quindi, apparentemente, non dovrebbe esserci molto in comune. Certo, la famiglia Abravanel ha vissuto a Napoli sia prima che dopo l'espulsione del 1510, ma ciò che qui c'interessa non è tanto il legame storico positivo dell'evento-espulsione, quanto ciò che esso ha distrutto e che la nostra memoria, oggi, può o deve ricostruire.

Torniamo a uno dei punti cruciali del testo e, soprattutto, alla spiegazione che Abravanel dà riguardo alla situazione di Israele dopo la distruzione del Primo Tempio – che già abbiamo caratterizzato con la coppia concettuale *galuth* e *gerush*, esilio ed espulsione. Questo momento fondamentale è anche il punto d'incontro fra ebraismo e repubblicanesimo rinascimentale e, da un certo punto di vista, fra un ebreo e l'esperienza politica italiana.⁷ Non è solo un caso, dovuto all'esilio e all'espulsione, se Yiṣḥaq Abravanel è stato uno dei primi ebrei a poter risiedere nella Repubblica di Venezia negli ultimi anni della sua vita (1503-9): tale circostanza è anche un segno del suo attaccamento all'esperimento repubblicano italiano, come si vede nel suo commento a Samuele 1:8, quando gli anziani di Israele chiedono a Samuele l'istituzione di un regime monarchico. Come si ricorderà, il libro dei Giudici si chiude infatti con il versetto:

בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה (שופטים כא כה)

In quel tempo non c'era alcun re in Israele, ognuno faceva ciò che gli sembrava giusto [Gdc 21:25].

Senza entrare troppo nell'interpretazione del versetto, si sente qui il problema politico dell'anarchia nel regime politico dei Giudici, e della sua instabilità. Il libro di Samuele inizia quindi ponendo il problema della continuità, sia tramite la storia della sterilità di Anna e della nascita miracolosa di Samuele, sia tramite la storia del sacerdote e giudice Eli e dei suoi figli corrotti.

⁷ Sull'argomento: L. Strauss, "On Abravanel's philosophical tendency and political teaching", in J.B. Trend, H. Loewe (a c.), *Isaac Abravanel: six lectures*, Cambridge UP, Cambridge 1937, 95-129; Y. Baer, "Don Yiṣḥaq Abravanel e il suo legame con i problemi della storia e dello stato", *Tarbiz* 8 (1937) 241-259 (in ebraico); A. Ravitzski, "Kings and law in Late Medieval Jewish thought: Nissim of Gerona versus Isaac Abarbanel", in L. Landman (a c.), *Scholars and scholarship: The interaction between Judaism and other cultures*, Yeshiva UP, New York 1990, 67-90.

ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל־ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים
הצובאות פתח אוהל מועד (שמואל א ב כב)

Ora Eli era molto vecchio e udì tutto ciò che i suoi figli facevano a tutto Israele e come essi giacevano con le donne che servivano all'ingresso della tenda del convegno [1Sam 2:22].

Lo stesso problema di continuità si ripropone con la vecchiaia di Samuele e il passaggio del potere ai suoi figli:

ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתה: ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים: וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו ויתפלל שמואל אל ה': ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם:

Allora si radunarono tutti gli anziani d'Israele e vennero da Samuele a Ramah; e gli dissero: «Ecco, tu sei vecchio e i tuoi figli non seguono le tue vie; dunque stabilisci per noi un re che ci giudichi, come avviene per tutti i gentili». Ma la cosa dispiacque a Samuele, perché avevano detto: «Dacci un re che ci governi». Così Samuele supplicò il Signore. E il Signore disse a Samuele: «Ascolta la voce del popolo in tutto ciò che ti dice, poiché non ha rifiutato te, ma me, perché io non sia re su di loro» [1Sam 8:4-7].

Nel suo commento ai Profeti Anteriori, Abravanel s'interessa molto alle ragioni che possono condurre un regime o un leader politico a degenerare, se non a scomparire.⁸ Infatti, riflettendo sulle figure dei diversi capi biblici presenti nei Profeti Anteriori, Abravanel sviluppa una riflessione sulle cause dell'esilio d'Israele dopo la fine dell'esperienza politica e religiosa che va da Giosuè a Sedecia, ma allo stesso modo riflette indirettamente sulla sua stessa esperienza politica in Portogallo con il suo primo esilio e, in seguito, in Castiglia con l'espulsione di 1492. Abravanel, si noti, non propone un commentario lineare al testo biblico (sul genere, per intenderci, di Rashi); non commenta versetto per versetto, ma solo quelle che ritiene essere le principali unità narrative del testo biblico. È dunque per questo che egli si sofferma particolarmente sul momento, molto significativo, in cui gli anziani vengono chiedere a Samuele un cambiamento radicale nel regime politico, riuscendo nella propria impresa. A questo punto della narrazione, in cui gli ebrei e l'ebraismo vengono a ricadere nel quadro politico, religioso e culturale della monarchia, Abravanel propone una prima riflessione globale sulla validità e sugli effetti di questa rivoluzione monarchica nella storia ebraica. Da un punto di vista narrativo, Il capitolo 8 del Primo libro di Samuele segna il passaggio di Israele alla monarchia, sia quella di Giuda o

⁸ C. Cohen Skalli, "Abravanel's Commentary on the Former Prophets: portraits, self-portraits, and models of leadership", *Jewish History* 23 (2009) 255-280.

di Israele, sia quelle alle quali gli ebrei sono sottomessi durante la storia del loro esilio, fino all'epoca di Abravanel.

All'inizio del commento a Samuele 1:8, Abravanel pone questa domanda: perché la richiesta di un re sembra odiosa a Samuele e a Dio stesso? (...למה חרף אף ה' ובעיני שמואל רע על אשר שאלו ישראל מלך...). Abravanel inizia la sua risposta con una lunga rassegna delle opinioni degli esegeti, dalla letteratura rabbinica ai commentari medievali, e le risposte sono:

- a causa del desiderio di essere idolatri come le altre nazioni;
- perché era un cattivo momento per chiedere questo cambiamento, durante il giudizio di Samuele;
- perché era errato il modo di chiedere;
- perché era stata fatta confusione fra il potere del re e quello del giudice o, più generalmente, fra il potere tirannico del re e il potere legale del re.

Con questa indagine sull'esegesi ebraica di 1Samuele 1:8, Abravanel rivela che l'ebraismo ha talmente assimilato la realtà della monarchia, da non essere più capace di sentire la voce anti-monarchica che risuona in questo brano del testo biblico (e non dico che manchino altre voci nella Bibbia su questo punto). Comunque, dopo avere mostrato l'orientamento monarchico dell'esegesi ebraica, e che tale scelta non concorda con l'orientamento del testo, Abravanel si propone di rispondere a tre domande: il potere monarchico è necessario all'esistenza della società umana in generale? È necessario all'esistenza di Israele come popolo definito dalla sua alleanza con Dio? Esiste un comandamento che impone ai figli di Israele di scegliere un re dopo l'invasione della terra d'Israele? La sua risposta alle tre domande è un "no".

Alla prima domanda, sulla necessità di un re per la sussistenza della società, Abravanel risponde che anzitutto, da un punto di vista teoretico, si può concepire la possibilità di una società umana senza re e con un governo collettivo, soggetto a rotazione e limitato nel tempo, sul modello delle repubbliche antiche e moderne. Inoltre il modello repubblicano è, da un punto di vista epistemologico, molto più vicino alla verità, perché la verità è più accessibile a un gruppo di persone che a una sola. Da un punto di vista empirico, ossia storico, i successi delle repubbliche antiche e moderne mostrano chiaramente la superiorità del regime repubblicano e cancellano l'argomento della necessità del potere monarchico. Citerò al riguardo un brano in cui Abravanel esprime una *laudatio* delle repubbliche italiane, dopo aver elogiato quella romana:

ועוד היום מלכות ויניציאה הגברת רבתי בגוים שרתי במדינות, ומלכות פלורנציאה ...
ומלכות גינואבא ולוקה ושיינה ובולונייה ומלכויות אחרות אין מלך בהם כי אם הנהגת
מנהיגים נבחרים מימים קצובים לימים קצובים ... והמה המלכויות הישרות אין בהם
נפתל ועקש ...⁹

⁹ Abravanel, *Peruš*, 206.

E anche oggi lo Stato di Venezia, fra tutti il più possente, lo Stato di Firenze ... di Genova, di Lucca, di Siena, di Bologna, e altri, non hanno un re, ma un governo di capi eletti per un tempo definito ... Sono Stati giusti e in essi non vi è corruzione ...

Torneremo più tardi su questa visione ideale e *naïve* delle repubbliche italiane. La conclusione della dimostrazione di Abravanel, è che la monarchia non solo non è necessaria, ma non ha altra giustificazione che la forza. Alla seconda domanda, sulla necessità di un re per Israele, Abravanel risponde che, generalmente, si sente la necessità di un re per Israele in occasione di una guerra, della necessità di promulgare norme giuridiche supplementari alle leggi della Torah per l'ordine pubblico, o per giudicare (a volte a prescindere dalla legge della Torah) e quindi sempre per l'ordine pubblico. Ma se si comprende la situazione teologica particolare di Israele, allora si annullano queste tre argomentazioni, perché l'alleanza di Israele con Dio si traduce in un sistema legale, la Torah, che non ha bisogno di un re per decreti e giudizi eccezionali necessari all'ordine pubblico, perché l'alleanza divina implica anche la provvidenza divina sul popolo di Israele, senza bisogno della presenza di un re.

Infine, Abravanel distrugge la convinzione tradizionale che vede in un passo del Deuteronomio il comandamento di fondare una monarchia dopo la conquista della terra d'Israele:

כי תבא אל ארץ אשר ה' אלהיך נותן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך
 ככל הגוים אשר סביבותי: שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך
 תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא (דברים יז יד-טו).

Poiché quando entrerai nella terra che il Signore tuo Dio ti dà e ne prenderai possesso e vi abiterai, se dirai: «Voglio porre sopra di me un re come tutte le nazioni che mi circondano»; allora dovrai porre sopra di te il re che il Signore tuo Dio sceglierà. Porrai sopra di te un re scelto tra i tuoi fratelli, non porrai come re sopra di te uno straniero che non sia tuo fratello [Deut 17:14-15].

Abravanel interpreta la lettera *waw* che lega la prima parte del periodo all'ultima parte con la richiesta di un re, come una continuazione della condizione temporale che inizia con «quando entrerai nella terra...». Non si tratta di un comandamento assoluto, ma di un comandamento soggetto a condizione: il re va stabilito solo se si verificano circostanze che ne richiedano la presenza, ma la condizione non costituisce l'oggetto del comandamento divino. Si può capire adesso il processo argomentativo di Abravanel: la tendenza monarchica dell'esegesi ebraica si fonda tecnicamente sull'esistenza di un versetto della Torah che sembra fare della monarchia la risposta a un comandamento divino positivo. Per

questo Abravanel propone un'interpretazione del versetto che fa della monarchia solo una possibilità, ma non il regime favorito dalla Torah.

Nondimeno, Abravanel sa bene che l'esegesi ebraica si poggia non solo sulla comprensione diretta del testo biblico, ma anche su un concetto politico e teologico generale, che spiega la scelta esegetica fatta dai commentatori ebrei. Questo concetto monarchico generale pone la monarchia come una necessità nell'ordine politico umano e dell'esistenza politica d'Israele. Abravanel tuttavia rifiuta questa giustificazione teorica dell'esegesi monarchica, dimostrando che la monarchia è una perversione dell'ordine politico umano che esige, al contrario, una distinzione fra potere e persone (distinzione che permette i dispositivi repubblicani che Abravanel loda: elezione, rotazione, collegialità, fra gli altri). Abravanel mostra, inoltre, che la monarchia è una perversione anche dell'ordine teologico dell'elezione divina di Israele, perché il potere del re disturba la trascendenza di Dio che si esprime nella Legge divina, che mantiene un'origine trascendente all'ordine politico e nella provvidenza divina, che marca anche l'origine trascendente del leader provvidenziale (nel nostro caso, del Giudice). La monarchia snatura il carattere trascendente del potere e ne usurpa il posto vuoto. Abravanel dice di tale usurpazione:

ולכן אחשוב שבראשונה לא נעשו המלכים בבחירת העם כי אם בחזקה וכל דאלים גבר.

per questo penso che, all'inizio, i re si fanno non per scelta o elezione del popolo, ma per la violenza e per la ragione del più forte.¹⁰

In questo testo radicale, s'intravede una nuova alleanza possibile fra il concetto repubblicano del potere e il concetto ebraico dell'elezione divina, che nel regime dei Giudici (favorito da Abravanel) mantiene libero o vuoto il posto del potere, occupato – quando necessario e solo temporaneamente – da un leader indicato da Dio. La scelta di Abravanel di schierarsi contro la monarchia biblica e post-biblica e a favore del modello antico, originale, del tempo dei Giudici, fa parte chiaramente di un richiamo al modello civico romano, che costituisce un aspetto importante dell'umanesimo rinascimentale e della nuova giustificazione politica che s'inventano progressivamente le repubbliche italiane.¹¹ Del resto Abravanel vede proprio nell'istituzione della monarchia in Israele una delle cause dell'esilio degli ebrei:

לפי מה שראינו מעניינים בנסיון המה היו מורדי אור המה הסבו את לבם אחרונית, כמו שהתבאר מעניין ירבעם בן נבט והנמשכים אחריו שהחטיאו את ישראל וגלו אותם

¹⁰ Abravanel, *Peruṣ*, 206.

¹¹ Si veda, ad esempio, la *Laudatio Florentinae Urbis* di Leonardo Bruni (1403-4) che era forse conosciuta anche da Abravanel.

מאדמתם ומלכי יהודה גם הם שבאחרונה נמשכו אחריהם עד אשר גלתה יהוד מעוני ומרוב עבודה זרה, לא כן אנחנו רואים בשופטי ישראל ונביאיהם...¹²

Abbiamo visto empiricamente a proposito dei re in Israele, che essi sono ribelli e hanno condotto il cuore dei figli di Israele indietro, come si vede con la storia di Geroboamo e dei re del Regno d'Israele, i quali hanno corrotto gli Israeliti e li hanno condotti all'esilio; e i re del regno di Giuda hanno seguito i re d'Israele finché Giuda viene esiliata a causa del grande peccato e idolatria ... non vediamo la stessa cosa fra i Giudici e i profeti ...

Torniamo adesso alla nostra questione di partenza, sulla memoria moderna dell'espulsione del 1510. Abravanel arriva a Napoli nel 1492 con la sua biblioteca, che contiene il manoscritto del suo commento ai primi libri dei Profeti Anteriori e, subito dopo il suo arrivo, scrive un commento ai Libri dei Re per compiere e proporre una visione globale, che va da Giosuè fino al primo esilio, cioè all'inizio dell'esilio ebraico (che, come abbiamo visto, contiene come una delle sue possibilità strutturali l'espulsione).

Se ricordarsi oggi dell'espulsione del 1510 non è celebrare una sconfitta e una vittoria, né la separazione fra gli ebrei e il Regno di Napoli; fra l'ebraismo, per esempio, nel modello dei Giudici interpretato da Abravanel, e alcuni aspetti della cultura italiana, in particolare l'idea umanistica della repubblica e della cittadinanza; se ricordarsi dell'espulsione non è solo piangere per l'occasione perduta di un incontro fra ebraismo e repubblicanesimo, per l'ingiustizia potenzialmente criminale nel cuore del dispositivo di potere che chiamiamo tranquillamente esilio, diaspora, o *galuth*, allora dobbiamo pensare all'espulsione di 1510 e alle altre espulsioni da un'altra prospettiva: vale a dire, come la fine di questo dispositivo di potere esilio-espulsione (sia nella società cristiana, sia nella diaspora ebraica) con la diffusione del modello della cittadinanza, che comincia – per nostra memoria moderna, propongo fra altri – proprio con il commentario anti-monarchico e repubblicano di Abravanel su 1Samuele 1:8. Con questo testo, scritto in tempi così vicini alle espulsioni del 1492, 1493, 1497 e 1510, inizia per noi il processo che va a porre fine al dispositivo di potere dell'esilio-espulsione.

C'è tuttavia anche un'altra somiglianza fra noi oggi, e Abravanel a fine Quattrocento-inizio Cinquecento. Nel suo commentario a 1Samuele 1:8, in cui si racconta il passaggio degli Israeliti alla monarchia, Abravanel sostiene che il lungo periodo intercorso – più di 2000 anni – stia finendo, o forse deve finire (in realtà, come adesso sappiamo, per questo ci vorranno ancora secoli, anche se le trasformazioni che porranno fine al modello feudale e, per estensione, al dispositivo politico dell'esilio, cominciano

¹² Abravanel, *Peruś*, 207.

proprio nel Rinascimento). Noi oggi, commemorando il cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli, siamo anche a una cerniera storica e politica, in cui il modello della cittadinanza nazionale – che ha sostituito il dispositivo dell'esilio – sta conoscendo una modifica profonda con il fenomeno chiamato “globalizzazione”, cioè con lo spostamento del primato del rapporto fra cittadini e sovranità politica, verso l'integrazione di questo rapporto in un intreccio di nuovi rapporti economici, sociali e culturali che non prendono più la forma politica già conosciuta della cittadinanza e della repubblica.

Di conseguenza, ricordarsi oggi dell'espulsione del 1510 non è solo sviluppare una memoria moderna della fine del dispositivo dell'esilio-espulsione nella realizzazione, dolorosa e non ancora compiuta, del modello della cittadinanza; ma è interrogarsi sul destino di questa soluzione repubblicana nei nuovi rapporti politici che si formano nella globalizzazione.

Per dirla più chiaramente, dobbiamo inventare insieme un modello politico che non faccia più riapparire la possibilità del dispositivo esilio-espulsione (per gli ebrei e per i non ebrei), ossia inventare un modello che sappia ereditare dalla vittoria sul dispositivo dell'esilio e allo stesso tempo trasformarne le condizioni.

PAOLA AVALLONE

Nascita e diffusione dei Monti di Pietà nel Regno di Napoli ed espulsione degli ebrei: una relazione inesistente?

1. Introduzione

Maria Giuseppina Muzzarelli, una delle maggiori studiose delle origini e dell'evoluzione dell'istituzione credito-caritativa, il Monte di Pietà, nel definire le caratteristiche di questa "invenzione" del tardo Medioevo, sottolinea come fosse da considerarsi «più cose insieme»: un'ideazione minoritica; un'istituzione di natura assistenziale; un'iniziativa in campo economico-creditizio.¹ Anche quando venne eretto per la prima volta ad Ascoli Piceno nel 1458, c'era chi lo considerava una forma di beneficenza, al pari di tante altre che nel frattempo si stavano diffondendo; qualcuno invece puntava sul Monte per cercare di evitare di chiedere prestiti agli ebrei; c'era invece chi riteneva che il Monte avesse bisogno dei capitali di questi ultimi.

Alla luce degli innumerevoli studi svolti sull'argomento, sia dal punto di vista teorico sia da quello pratico, ciascun punto di vista non esclude gli altri. È vero che fino a pochi decenni fa si dava per scontata la stretta relazione fra attività feneratizia praticata dagli ebrei e Monti di Pietà, ma oggi tale relazione è meno determinante e si cerca di far luce anche su altre motivazioni, che sono diverse a seconda delle realtà in cui i Monti furono aperti.

In questo mio intervento non approfondirò la questione etica che sottintende alla nascita di queste istituzioni e in particolare nel Regno, anche perché fondamentalmente, come ho già avuto modo di dimostrare in altri miei lavori, i Monti di Pietà fecero la loro apparizione nel Regno di Napoli molto tempo dopo rispetto all'Italia centrale, quando tutte le questioni teoriche, soprattutto quelle relative alla liceità della richiesta dell'interesse, erano state ormai superate. Quello che cercherò di dimostrare è se esiste una correlazione fra gli ebrei e l'apertura nelle varie

¹ M.G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Il Mulino, Bologna 2001, 245.

province dei Monti, o meglio tra l'espulsione di questo gruppo etnico-religioso e quindi degli ebrei banchieri operanti nel Regno, o se questa fu solo una delle cause.

2. La nascita dei Monti di Pietà nel Regno di Napoli

Paolo Prodi, sulla scorta di alcune teorie elaborate dal sociologo statunitense Robert D. Putnam sul rapporto tra virtù ed impegno civico (*civicness* – spirito civico) e grado di modernizzazione di uno Stato, ha provato a riflettere sulla nascita e lo sviluppo storico dei Monti di Pietà in generale, sottolineando la stretta correlazione tra l'evoluzione del mondo cittadino-comunale italiano e la nascita e diffusione delle suddette istituzioni. Secondo lo studioso, laddove la tradizione civica era più radicata, là si sarebbe registrato il fenomeno dei Monti di Pietà.² Sovrapponendo le tavole sulla comunità civica nelle regioni italiane elaborate dallo studioso americano³ a quelle relative alla diffusione dei Monti di Pietà, Prodi evidenzia una quasi perfetta coincidenza tra le zone a tradizione civica più radicata e le zone di espansione dei Monti di Pietà, giungendo alla conclusione che la mancanza di *civicness* nel Sud dell'Italia spiegherebbe le difficoltà del decollo nel Mezzogiorno di queste istituzioni.⁴

Non volendo entrare nel merito delle teorie di Putnam, tra l'altro piuttosto contestate, questa conclusione – alla luce di vari studi compiuti da chi scrive sulle origini e diffusione dei Monti di Pietà nel Meridione – appare troppo semplicistica. È noto che la nascita dei Monti di Pietà è strettamente connessa alle predicazioni francescane, predicazioni animate senza dubbio da spirito cristiano e da motivazioni filantropiche che, però, si riallacciavano ad osservazioni della realtà economica.⁵ I primigeni

² Secondo Putnam il rendimento e l'efficienza dei nuovi ordinamenti regionali della nostra Repubblica Italiana non dipendono tanto dagli investimenti effettuati e nemmeno dal grado di autonomia o di potere formale-giuridico posseduto dai governi locali, ma soprattutto dalla virtù e dall'impegno civico (*civicness* – spirito civico) le cui radici affondano nei secoli, nella lunga educazione, sin dall'età comunale, ad affrontare in termini collettivi i problemi della convivenza e dello sviluppo; la virtù e l'impegno pubblico che si possono misurare nella realtà odierna con i precisi parametri dell'indagine sociologica – capacità di associazionismo, coscienza delle interrelazioni tra l'interesse privato e quello pubblico, ecc. – non trovano una spiegazione nel presente ma in un passato apparentemente lontano: R.D. Putnam, *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano 1993, 141-190.

³ Id., 114.

⁴ P. Prodi, "Riflessioni sulla nascita e lo sviluppo storico dei Monti di Pietà", in G. Adani, P. Prodi (a c.), *Il Santo Monte di Pietà e la Cassa di Risparmio in Reggio Emilia. Cinque secoli di vita e di promozione economica e civile*, Pizzi, Reggio Emilia 1994, 19-21.

⁵ Sul conflitto tra etica economica ebraica e francescana cfr. G. Todeschini, *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, CISAM, Spoleto 1989, 155-180.

Monti di Pietà nacquero, infatti, come strumento di lotta sociale tra ceti medio emergenti, i cui interessi economici erano fatti propri dai francescani, e poteri signorili visti come protettori degli ebrei. I banchi tenuti da questi ultimi erano lo strumento attraverso il quale il Principe ostacolava o, in qualche modo, regolamentava la crescita delle economie mercantili, mentre il Monte di Pietà era il mezzo attraverso il quale si contestava questo potere. Non a caso lo sviluppo o la vita stentata di un Monte rappresentavano «una vera cartina di tornasole delle forze politiche e sociali in gioco».⁶

Riguardo alla realtà meridionale, lo spirito associazionistico – uno dei fattori che determinerebbero la *civiness* putnamiana – era assai forte già a partire dalla fine del '500. In quegli anni, infatti, gruppi di persone, spinti più da sentimenti di solidarietà sociale e professionale, si riunivano in confraternite laicali. E se confrontiamo la tavola di Putnam usata dal Prodi per sostenere la sua tesi con la tavola da me elaborata in un lavoro sulla diffusione dei Monti di Pietà nel Regno di Napoli,⁷ il lettore si accorgerà che il fenomeno dei Monti di Pietà fu particolarmente diffuso nel Mezzogiorno peninsulare. La tesi di Prodi non ha pertanto alcun fondamento. Ma se è vero che le conclusioni del Prodi sono alquanto bizzarre, esse possono essere giustificate dal fatto che le sue osservazioni si basavano su congetture tratte da pochi ed inconsistenti lavori sulla realtà meridionale che non tenevano conto dell'evoluzione dello scenario economico nel quale queste istituzioni stavano facendo il loro ingresso.

I pochi autori che hanno trattato della nascita di alcuni Monti di Pietà nel Regno di Napoli, hanno richiamato lo sviluppo che il fenomeno segnò in altre parti d'Italia e, in specie, nell'Italia centrale; ma soprattutto lo hanno legato all'espulsione degli ebrei dal Regno. Il ruolo economico che gli ebrei vi svolsero nel XV secolo, come del resto altrove in Italia, è ben noto. Le loro attività si spostavano dal settore produttivo a quello commerciale e creditizio con tale rapidità di movimento di capitali dall'uno all'altro settore da poterli definire *merchant-bankers*.⁸ La loro

⁶ R. Segre, "Bernardino da Feltre, i Monti di Pietà e i banchi ebraici", *Rivista Storica Italiana* 90 (1978) 818-833.

⁷ P. Avallone, "Una banca al servizio del 'povero bisognoso'. I Monti di Pietà nel Regno di Napoli (secc. XV-XVIII)", in P. Avallone (a c.), *Il "povero" va in banca. I Monti di Pietà negli antichi stati italiani (secc. XV-XVIII)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, 120.

⁸ Sulla presenza degli ebrei nel Regno di Napoli si veda il volume di N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990² (1915¹); C. Marciani, "Ebrei a Lanciano dal XII al XVIII secolo", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 81/2 (1962) 167-196; L. Falcone, "Ebrei a Bisignano dal X al XVI secolo: le fonti", *Rivista storica calabrese* 4 (1983) 213-229; V. Giura, *Storie di minoranze. Ebrei, Greci, Albanesi nel Regno di Napoli*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, 111-112; G. Galasso, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, Guida, Napoli 1992³, 98-99.

presenza era tollerata proprio perché facevano “girare” l’economia locale, anche se a volte non mancavano episodi di intolleranza.⁹ Spesso erano coinvolti in prestiti alle università o direttamente alla Corte.

Il *gerush* dall’Italia del Sud è avvenuto nel corso di cinquant’anni: ebbe inizio nel 1492-3 con l’espulsione dalla Sicilia e dalla Sardegna e terminò nel 1541. In questo arco temporale riveste un’importanza decisiva l’anno 1510, quando il 2 novembre fu firmato a Madrid e poi pubblicato a Napoli il 23 novembre, un primo bando di espulsione, in forza del quale dovettero abbandonare la città tutti gli israeliti, ad eccezione di coloro che fossero stati in grado di pagare ogni anno 3.000 ducati alla casa reale; cosa che solo 200 famiglie furono in grado di fare. Ma in seguito l’istanza delle popolazioni locali, che ritenevano necessaria la presenza degli ebrei – in quanto facevano circolare ingenti somme di denaro incrementando i commerci – spinse Carlo V ad emanare, il 23 novembre 1520, un editto che li richiamava nel Regno al fine di arginare l’usura esercitata dai cristiani. Purtroppo la condizione degli ebrei peggiorò definitivamente con l’arrivo del viceré don Pedro da Toledo, il quale il 5 gennaio 1533 concesse loro sei mesi di tempo per uscire dal vicereame: chi non avesse ubbidito sarebbe diventato schiavo con la conseguente perdita di ogni suo avere; seguì una proroga a tale termine e, il 28 febbraio 1535, fu concluso un accordo tra il viceré e gli ebrei, per cui si concedeva a questi ultimi di restare per altri dieci anni. Il viceré emise poi un ulteriore provvedimento, la prammatica del 10 novembre 1539, che però minacciava ma non ordinava la loro espulsione. La minaccia si concretizzò tuttavia solo due anni dopo, con l’editto del 1541. Dopo di allora gli Ebrei – sebbene incombesse su di loro l’editto di espulsione – continuarono a venire nel Regno, specie in occasione di fiere. Nel 1572 fu loro legalmente concesso di commerciare nel Regno, a condizione che avessero l’apposita licenza rilasciata dal governo.¹⁰

È vero che le attività commerciali e industriali che si svolgevano a Napoli e nelle altre città di provincia erano alimentate da capitali forniti da ebrei, che in gran numero vi si erano insediati,¹¹ ma non è possibile sostenere che la loro espulsione abbia comportato la scomparsa di una massa rilevante di denaro dalla circolazione. Restavano pur sempre i grossi mercanti-banchieri genovesi, fiorentini, veneziani, oltre a operatori commerciali locali che muovevano grosse quantità di denaro. Anche

⁹ G. De Gennaro, *Studi di storia creditizia pugliese dal medioevo all’età moderna*, Giuffrè, Napoli 1972, 12.

¹⁰ Ferorelli, *Gli ebrei*, 227-232; F. Ruiz Martin, “La expulsion de los Judios del Reyno de Nápoles”, *Hispania* 9 (1949) 28-76, 179-240; V. Bonazzoli, “Gli Ebrei del regno di Napoli all’epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)”, *Archivio Storico Italiano* 139 (1981) 179-287.

¹¹ C. Barbagallo, *Storia Universale. IV/1. L’età della Rinascenza e della Riforma (1454-1556)*, Utet, Torino 1968, 499-500.

l'accusa di praticare tassi di interesse usurari non era fondata, se si pensa che quando il viceré don Pedro di Toledo emanò la prammatica del 10 novembre 1539, rendendo noto il proposito di espellere quanto prima gli ebrei, il popolo di Napoli volle che si radunasse il parlamento generale a loro sostegno dichiarando che «secondo le carestie sono state in lo regno et la povertà in che la gente al presente si trova, saria grandissima ruina ai populi quando si desse materia che li hebrei uscissero dal Regno ...».¹²

Con la loro partenza non si estirpò il male che si voleva evitare, anzi, «mancata la comodità d'impegnare nelle occorrenze particolari per poca quantità di robe, i cristiani cominciarono a far peggio che i giudei».¹³ D'altronde sia nella prammatica del 1539, sia negli atti che seguirono la sua applicazione non si fece mai cenno alla colpa dell'usura. E non solo. Nelle stesse richieste di regio assenso¹⁴ per la creazione di Monti di Pietà, pur mettendo in rilievo che la ragione principale per la quale si intendeva fare opera così pia era «per evitare l'usure che facilmente possono accascare», mai questa pratica venne attribuita a un gruppo in particolare.

L'unico caso in cui si esplicita la necessità di frenare le «insaziabili usure» praticate dagli ebrei è quello del Monte di Pietà dell'Aquila, primo Monte del Regno di Napoli, sorto nel 1466, quasi un secolo prima dell'espulsione. Ma l'Aquila con la sua diocesi era caratterizzata da una radicata presenza francescana e da una vivace politica antiebraica.¹⁵ Del resto anche per la realtà centro-settentrionale si è sottolineata la pretestuosità dell'attacco all'usura praticata dagli ebrei da parte dei sostenitori dei Monti di Pietà (minori osservanti, come Bernardino da Feltre), solo per motivare la creazione dei Monti combinando le leggi del

¹² Ferorelli, *Gli ebrei*, 227-228.

¹³ L. Bianchini, *Storia delle finanze del regno delle due Sicilie*, Napoli 1834 (qui ci siamo avvalsi della ristampa a c. di L. De Rosa, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1971, 325); D. Andreotti, *Storia dei Cosentini*, II, Casa del Libro, Cosenza 1958-59, 180.

¹⁴ Per l'istituzione di un Monte di Pietà nel Regno di Napoli, più che la bolla papale – come erano soliti fare i fondatori dei monti nell'Italia centrale – si richiedeva il “regio assenso” alla Corte napoletana, con il quale ci si metteva sotto la protezione del Re e quindi sotto la sua giurisdizione, in modo da evitare «l'intricarsi della fabbrica di S. Pietro del suo Signor Arcivescovo, di qualsivoglia altro superiore». Una volta eretti in enti morali con personalità giuridica, l'unico tribunale al quale i monti potevano eventualmente essere sottoposti era quello civile, e nulla dovevano, in termini fiscali, alla Chiesa. Questo dimostra come il fenomeno della laicizzazione delle confraternite registratosi nella seconda metà del '700, come riflesso del più vasto processo di laicizzazione della società, in effetti, si era già avuto nei Monti, probabilmente dettato dalla loro principale finalità, il prestito su pegno a interesse, che costituiva attività creditizia piuttosto che attività assistenziale (Avallone, “Una banca”, 84-85).

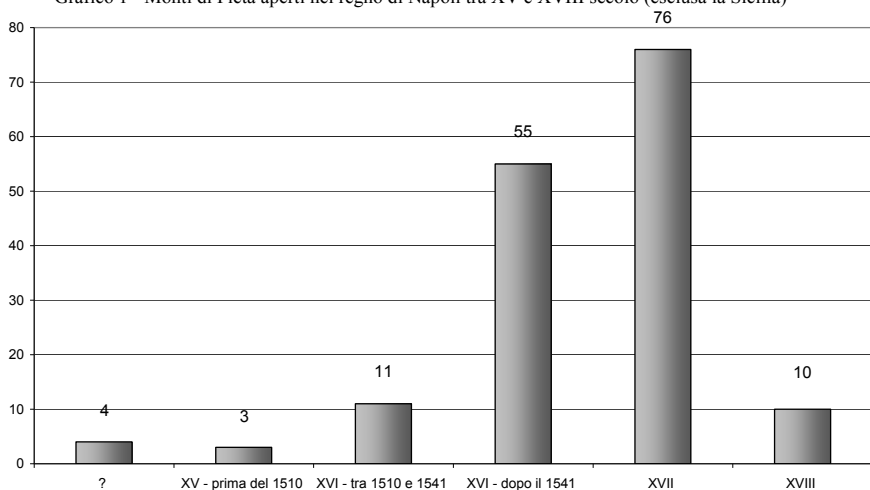
¹⁵ A. Sinisi, “Per una storia dei Monti di Pietà nel Mezzogiorno”, in D. Montanari (a c.), *Monti di Pietà e presenza ebraica in Italia (secoli XV-XVIII)*, (Quaderni di Cheiron, 10) Bulzoni, Roma 1999, 245-283: 252-253.

mercato con quelle del cristianesimo.¹⁶ Non sembra pertanto proponibile «un modello storiografico che fissi una rigida sequenza monocasuale fra il proliferare degli istituti voluti dai francescani e la sorte riservata alle comunità israelitiche».¹⁷

3. L'equazione “espulsione degli ebrei = apertura dei Monti di Pietà”

Ma vediamo in termini numerici che cosa effettivamente accade nel periodo compreso fra la seconda metà del XV secolo e subito dopo l'espulsione del 1541.

Grafico 1 - Monti di Pietà aperti nel regno di Napoli tra XV e XVIII secolo (esclusa la Sicilia)



(fonte: elaborazione dei dati in Avallone, “Una banca”;
appendice: *Monti di Pietà nel regno di Napoli tra XV e XVIII secolo*)

Avvalendomi del database sui Monti di Pietà da me elaborato in un lavoro di qualche anno fa¹⁸ – in cui dimostrai, come già detto, che il Meridione non fu da meno rispetto all'Italia centrale circa la nascita e la

¹⁶ M.G. Muzzarelli, “I Sacri Monti di Pietà”, in *Le sedi della cultura nell'Emilia-Romagna. L'epoca delle Signorie. Le città*, Silvana, Milano 1986, 173-191; P. Massa Piergiovanni, “Assistenza e credito alle origini dell'esperienza ligure dei Monti di Pietà”, in AA.VV., *Banchi pubblici, banchi privati e monti di pietà nell'Europa preindustriale* (Atti Conv. Genova 1990), II, Società Ligure di Storia Patria, Genova 1991, 593-596; G. Albini, “I Monti di Pietà nel Ducato di Milano”, *Archivio Storico Lombardo* 111 (1986); M. Fornasari, *Il “Thesoro” della città. Il Monte di Pietà e l'economia bolognese nei secoli XV e XVI*, Il Mulino, Bologna 1993, 28-44.

¹⁷ D. Montanari, “I Monti di pietà della Lombardia (secoli XV-XVIII). Prime riflessioni”, *Annali di storia moderna e contemporanea* 2 (1996) 9-43; 12.

¹⁸ Avallone, “Una banca”, 121-130.

diffusione dei Monti di Pietà – ho rielaborato i dati relativi alle richieste di apertura dei Monti in base a cinque periodi storici: dalla seconda metà del XV secolo fino al 1510 in corrispondenza della prima prammatica di espulsione; il periodo tra le due prammatiche del 1510 e il 1541; dal 1541 alla fine del XVI secolo; tutto il XVII secolo; tutto il XVIII secolo.

Tabella 1 - Monti di Pietà aperti tra il XV e il XVIII secolo distribuiti per Province

| Province | XV sec.: prima del 1510 | XVI sec.: tra 1510 e 1541 | XVI sec.: dopo il 1541 | XVII sec. | XVIII sec. |
|-----------------------------|-------------------------------|---------------------------------|------------------------------|--------------|---------------|
| Abruzzo Citra e Ultra | 3 | 9 | 3 | 12 | |
| Basilicata | | | 3 | 2 | |
| Calabria Citra e Ultra | | | 14 | 17 | 8 |
| Capitanata | | | 3 | 1 | |
| Molise | | | 1 | 2 | 1 |
| Napoli | | 1 | 1 | 11 | |
| Principato Citra e Ultra | | | 9 | 16 | 1 |
| Terra di Bari | | | 6 | 1 | |
| Terra di Lavoro | | | 11 | 11 | 2 |
| Terra d'Otranto | | 1 | 4 | 3 | |
| TOTALE | 3 | 11 | 55 | 76 | 12 |

(fonte: c.s.)

È interessante osservare che nel Regno, a differenza di quanto accadeva altrove nell'Italia centrale, dove ci fu un'iniziale compresenza di banchi ebraici e Monti di Pietà, di fronte a 49 presenze di banchi ebraici nella seconda metà del '400 attestate da Ferorelli, solo tre Monti furono aperti prima della promulgazione della prammatica del 1510 (grafico 1), ed erano tutti localizzati in Abruzzo Ultra (tabella 1): Aquila, Teramo, Sulmona; città caratterizzate, da un lato, da una posizione geografica che le portò ad essere particolarmente esposte alle predicazioni di Minori osservanti e, dall'altro, da un atteggiamento antiebraico fortemente radicato nella popolazione. Nel periodo successivo, quello compreso tra la promulgazione delle due prammatiche – 1510 e 1541 – troviamo citata nelle fonti la presenza di altri 8 Monti di Pietà in Abruzzo Citra; uno in Abruzzo Ultra; uno a Napoli (quello più famoso, fondato nel 1539 e che poi divenne banco pubblico); ed uno in Terra d'Otranto, a Lecce. Complessivamente, dunque, un numero troppo limitato per poter sostenere che questi Monti nacquero come alternativa cristiana al prestito

su pegno ad interesse esercitato dai banchi degli ebrei, come invece avvenne nel caso dell'Italia centrale.

Dopo il 1541 ci fu il boom di apertura di queste istituzioni: ben 11 in Terra di Lavoro; 14 nelle due province calabresi; 13 nelle tre province pugliesi; 9 nei due Principati, compresa Benevento; solo 4 nelle province abruzzesi e molisane; 3 in Basilicata; e solo uno nella capitale del Regno (tabella 1). In sostanza, la cacciata degli ebrei avrebbe sottratto a tutte le province il mezzo di sostentamento di una gran parte di popolazione, che viveva chiedendo prestiti su pegno, in quanto, sebbene i tassi di interesse fossero considerati comunque più alti di quelli dettati dal mercato, erano comunque bassi se confrontati con quelli che cominciarono a chiedere i cristiani che avevano subito riempito gli spazi del mercato creditizio lasciati vuoti dai banchieri ebrei.

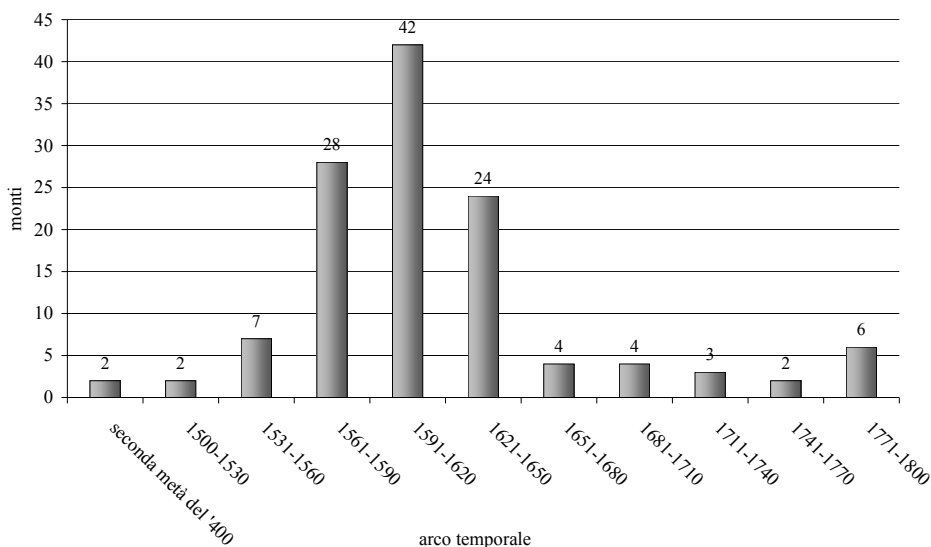
In effetti la questione era rimandata sempre al rapporto domanda-offerta. L'offerta di denaro si era ridotta, e quella che era stata ereditata dai mercanti banchieri perlopiù di origine veneziana, fiorentina e genovese, veniva a costare sicuramente molto più di quella offerta dagli ebrei. Del resto, già detto, a Napoli in occasione della prammatica del 1541 gli eletti del popolo furono molto chiari nel sostenere la loro richiesta al viceré di non cacciare gli ebrei. Tutto ciò confermerebbe, tuttavia, troppo facilmente l'equazione cacciata degli ebrei = apertura Monti di Pietà. Ma come si spiegherebbe la grande quantità di Monti aperti nel XVII secolo e la scarsa apertura nel XVIII secolo?

4. Le reali cause dell'apertura dei Monti di Pietà

Antonio Muratori, nel trattato dedicato alla carità cristiana, riflettendo sulla realtà dell'Italia centrale nell'esaminare l'utilità di quelle istituzioni che facevano il prestito su pegno, aveva sottolineato lo stretto legame che esisteva tra queste istituzioni, le scelte di politica economica e la congiuntura.¹⁹ Le stesse riflessioni possono essere estese anche al Regno di Napoli e la cosa è tanto più ovvia se abbandoniamo la scansione cronologica utilizzata nel precedente paragrafo ed elaboriamo i dati relativi all'apertura dei Monti di Pietà per periodi trentennali.

¹⁹ L.A. Muratori, *Della carità cristiana*, in *Opere*, a c. di G. Falco e F. Forti, Ricciardi, Milano - Napoli, 1964, 412-417.

Grafico 2 - Distribuzione temporale per periodi trentennali della diffusione dei Monti di pietà nel Regno di Napoli tra XV e XVIII secolo



(fonte: Avallone, "Una banca", 91)

Come abbiamo già detto, prima della cacciata degli ebrei esistevano solo quattro Monti di Pietà: all'Aquila, fondato nel 1466; a Sulmona nel 1471; a Pescocostanzo nel 1517; e quello di Lecce nel 1520.²⁰ Numero assai esiguo, se si confronta con il numero dei Monti che si aprono, ad esempio, nell'area emiliano-romagnola.²¹ Qui, infatti, tra il 1471 e il 1500, vennero fondati ben 16 Monti.²² Ma come si è detto, fu soprattutto nella seconda metà del '500 che si diffusero i Monti di Pietà nel Mezzogiorno. Gli anni più fecondi furono quelli compresi tra il 1561 e il 1650, periodo in cui – ricordiamolo di nuovo – nell'anno 1571 agli ebrei venne concessa la possibilità di svolgere le proprie attività mercantili nel Regno, previa licenza reale. Il punto più alto fu raggiunto nel trentennio 1591-1620 (grafico 2), quando nelle regioni dell'Italia centrale il fenomeno di diffusione dei Monti di Pietà era in netto declino.²³

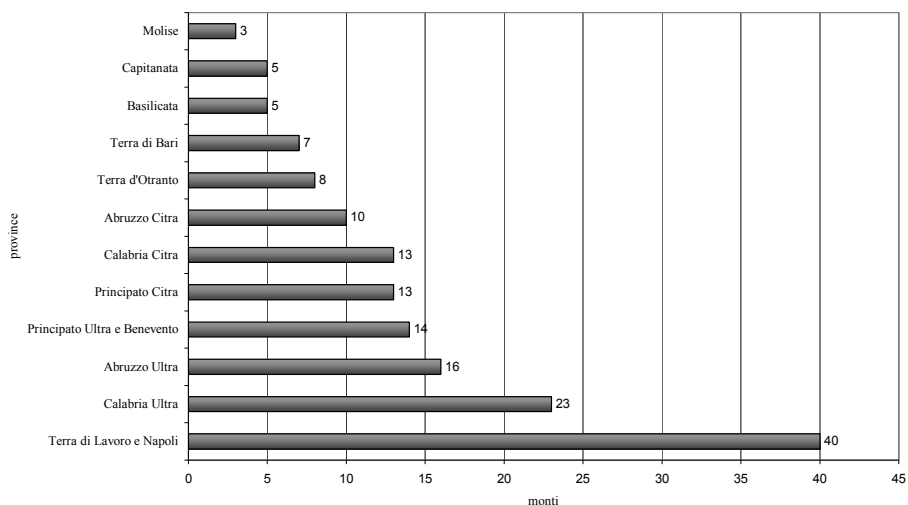
²⁰ Si ha notizia anche dell'esistenza forse verso la fine del '400 di un Monte di Pietà a Teramo, ma della notizia non si hanno certezze (C. Gambacorta, *La Cassa di Risparmio e gli altri istituti di credito della provincia di Teramo*, Tercas, Teramo 1980, 15-16).

²¹ P. Vittorino Meneghin, *I Monti di Pietà in Italia dal 1462 al 1562*, LIEF, Vicenza 1986, 33; M. Carboni (a c.), *I Monti di Pietà e i Monti frumentari dell'Emilia Romagna. Inventario bibliografico e archivistico con note storiche*, dattiloscritto presso La Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna.

²² M. Fornasari, "Banchi ebraici e Monti di Pietà nell'area emiliano-romagnola", in *Monti di Pietà e presenza ebraica in Italia*, 133.

²³ Ivi.

Grafico 3 - Numero dei monti distribuito per province tra XV e XVIII secolo



(fonte: Avallone, “Una banca”, 92)

L'elevato numero di Monti aperti nelle province in quegli anni fu la risultante di una fase economica che, come sostiene Luigi de Rosa, terminati gli effetti della crescita avutasi nei primi cinquant'anni di dominazione spagnola, aveva cominciato a mostrare i suoi primi cedimenti a partire dal secondo '500; cedimenti che culminarono in una devastante crisi che incise su tutti i settori negli anni '20 del secolo successivo.²⁴ Terra di Lavoro fu la provincia che registrò l'apertura del maggior numero di Monti di Pietà (grafico 3); ma mentre in questa provincia la loro istituzione si concentrò nel trentennio compreso tra il 1561 e il 1590, nel trentennio successivo 1591-1620 la creazione dei Monti fu frequente e diffusa, nell'ordine, in Calabria Citra e Ultra e nel Principato Citra (grafico 2). Fu proprio in quel periodo che la provincia calabrese, dopo aver sperimentato uno sviluppo agrario in particolare tra il 1540 e il 1580 – sviluppo che ebbe effetti anche sulle attività manifatturiere e mercantili – fu travolta, forse in modo più dannoso che altrove, dalla crisi economica che investì tutto il Regno.²⁵ Il trentennio successivo, invece, il primato toccò alla Terra di Lavoro e a Napoli, dove l'incidenza maggiore fu esercitata dai Monti aperti dagli otto banchi

²⁴ L. De Rosa, *Il Mezzogiorno spagnolo tra crescita e decadenza*, Il Saggiatore, Milano 1987, 15-32; Id., *Il Mezzogiorno agli inizi del Seicento*, Laterza, Roma – Bari 1994, xix.

²⁵ Galasso, *Economia e società*, 243, 335-412. La crisi economica allora attraversata dal Regno di Napoli non fu soltanto locale. Oltre la Spagna, il cui coinvolgimento, visti gli stretti rapporti con il Regno di Napoli, era inevitabile, anche l'Inghilterra era stata travolta da una crisi: B. Darivas, “Études sur la crise économique de 1593-1597 en Angleterre et la loi des pauvres”, *Revue d'histoire économique et sociale* (1952) 382-398.

napoletani, i quali, reduci dalla crisi monetaria del 1622,²⁶ ebbero l'autorizzazione sovrana a concedere prestiti su pegno ad interesse per sostenere le spese ordinarie di gestione.²⁷

I Monti di Pietà furono da principio delle istituzioni prevalentemente cittadine, in seguito dei centri meno urbanizzati, o comunque di quelle aree di prevalente demanialità o fortemente influenzate dalla realtà socio-economica dei grossi nuclei cittadini più prossimi. In termini assoluti, fu Terra di Lavoro a detenere il primato dei Monti di Pietà tra XV e XVIII secolo, seguita dalle Calabrie, dall'Abruzzo e dai Principati (grafico 3). In posizione intermedia si trovava Terra di Bari e Terra d'Otranto. Mentre un minor numero di Monti di Pietà fu istituito nelle province caratterizzate da un'economia agro-pastorale, come Basilicata, Capitanata e Molise. In quei centri, definiti dalla letteratura *agro-towns*, la più modesta domanda del credito venne in qualche modo soddisfatta con altre forme rudimentali di credito, come i Monti frumentari. Quando alla fine degli anni '70 del XVIII secolo cominciarono i lavori preparatori per la creazione di un Monte Frumentario del Regno, dall'indagine sui Monti frumentari locali venne fuori che questi erano più di 500²⁸ e che la maggior parte era distribuita tra Molise, Basilicata, Principato Ultra, e via di seguito.²⁹

La nascita e la diffusione dei Monti di Pietà nel Regno furono facilitate anche da un altro importante fattore. Essi, infatti, costituiscono una variante dello spirito associativo che si andò affermando a partire dalla seconda metà del '500 in presenza di una congiuntura economica né stabile né frequentemente favorevole. In quegli anni si andava sviluppando in città e nelle province una pluralità di associazioni a carattere religioso e laicale (confraternite, conservatori, monti di famiglia) che avevano come obiettivo l'assistenza delle persone bisognose appartenenti a uno stesso gruppo sociale o professionale. La nozione di povertà non era essenziale in queste istituzioni e non sempre fu contemplata dai loro statuti. Si trattava di forme assistenziali intese spesso in maniera mutualistica, limitate

²⁶ M. De Stefano, *Banchi e vicende monetarie nel Regno di Napoli (1600-1625)*, Il Tirreno, Livorno 1940; L. De Rosa, "Il Banco dei Poveri e la crisi del 1622", *Rassegna economica* 1 (1958) 49-78.

²⁷ P. Avallone, R. Salvemini, "Dall'assistenza al credito. Il caso dei Monti di pietà e degli enti di assistenza nel Regno di Napoli tra XVI e XVIII secolo", *Nuova rivista storica* 1 (1999) 34.

²⁸ Bianchini, *Storia delle finanze*, 262; A. Di Biasio, "Il finanziamento dell'azienda agraria nel Regno di Napoli. I Monti frumentari agli inizi dell'Ottocento", *Rivista di storia dell'agricoltura* 2 (1981) 144-145; P. Avallone, "Il denaro e il grano. I Monti frumentari nel Regno di Napoli nella seconda metà del XVIII secolo", in E. De Simone, V. Ferrandino (a. c.), *Assistenza, previdenza e mutualità nel Mezzogiorno moderno e contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 2006, 129-156.

²⁹ Il dato verrà poi riconfermato un secolo dopo dalla Statistica del Regno d'Italia sulle opere pie.

soltanto agli aderenti agli specifici sodalizi e raramente estese alla comunità in cui i sodalizi erano operanti. Ludovico Bianchini non ebbe una grande considerazione per queste associazioni, perché – secondo lo studioso – esse sottraevano all'industria danaro e lavoro, dato che molta gente era sicura di riuscire sempre a spuntare un'elemosina o per diritto di famiglia o per effetto di beneficenza.³⁰ Fu proprio grazie a queste particolari associazioni che i Monti di Pietà si diffusero dopo il 1541, in quanto o affiancarono alla loro ordinaria attività assistenziale quella del prestito su pegno, oppure gemmarono una nuova istituzione del tutto autonoma, per l'appunto un Monte, destinato ad affrontare il bisogno di credito di un più vasto universo di categorie sociali: molte delle quali, soprattutto in provincia,³¹ avvertivano, per il rarefarsi della circolazione metallica, gravi strettezze di liquidità.³² A conferma del ruolo assunto da queste associazioni nella nascita dei Monti di Pietà ci aiuta l'elaborazione dei dati in mio possesso in base ai fondatori dei Monti di Pietà nel Regno (tabella 2), ove si osserva che in questa prima fase furono le confraternite a detenere il primato per quanto riguarda i fondatori. Dal XVII secolo in poi furono invece i privati, e questo accadeva soprattutto in provincia.

Tabella 2 – Fondatori dei Monti di Pietà tra XV e XVIII secolo

| Fondatori | XV sec.: prima del 1510 | XVI sec.: tra 1510 e 1541 | XVI sec.: dopo il 1541 | XVII sec. | XVIII sec. |
|---------------|-------------------------------|---------------------------------|------------------------------|-----------|------------|
| Corporazioni | | | 1 | 2 | |
| Clero | 2 | | 5 | 6 | 3 |
| Università | | | 5 | 1 | |
| Confraternite | | 2 | 16 | 9 | 1 |
| Privati | | 1 | 13 | 27 | 4 |
| Banco | | | | 8 | |
| Ospedale | | | | 1 | |
| Sconosciuti | 1 | 8 | 15 | 22 | 2 |
| TOTALE | 4 | 11 | 55 | 76 | 10 |

(fonte: elaborazione dei dati in Avallone, "Una banca", appendice)

³⁰ Bianchini, *Storia delle finanze*, 448.

³¹ C.A. Broggia, *De' tributi delle monete e del governo politico della sanità*, Palombo, Napoli 1743, 418; G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, II, Raimondi, Napoli 1784-91, 152; G.M. Galanti, *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, Soci del Gabinetto Letterario, Napoli 1789-98 (ed. a c. di F. Assante e D. Demarco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1969, II, 210-211).

³² Bianchini, *Storia delle finanze*, 325.

5. Conclusioni

Se la prima ondata di fondazioni di Monti di Pietà nell'area emiliano-romagnola fu un effetto della predicazione anti-usuraia dei frati minori osservanti, e la seconda ondata il riflesso di una congiuntura economica sfavorevole,³³ risulta evidente da quanto esposto che, nel caso meridionale, vi fu un'unica ondata di grande diffusione, legata alla grande crisi economica di fine '500 e non alla cacciata degli ebrei. Fu dunque un fenomeno più di carattere congiunturale, legato, tra l'altro, ad un mercato che soffriva da un lato per la mancanza di moneta metallica e, dall'altro, di istituzioni creditizie che permettessero una maggiore dinamicità al sistema monetario. Aiutare i "poveri bisognosi" con il piccolo prestito su pegno rappresentò una dignitosa alternativa all'elemosina, circoscritta alla mera sopravvivenza del "povero strutturale", il quale mai avrebbe rimesso in circolazione produttivamente quel denaro avuto per carità cristiana. Il povero congiunturale viene dunque visto in una nuova ottica, e cioè quella commerciale: e dal quale, laddove il prestito presupponeva il pagamento di un interesse, poterne trarre un profitto da reinvestire nel servizio di prestito su pegno.³⁴ Andare ad impegnare un oggetto non doveva considerarsi come un'onta che macchiava l'onore della famiglia, ma – come sosteneva Genovesi, fautore di un *deficit spending* ante litteram – questi debiti rappresentavano «una mercanzia utilissima, la quale ben maneggiata può in non molto tempo arricchire una famiglia, che ha delle buone terre, e dell'industria». Pagando tassi intorno al 4-5% sarebbe stato possibile ricavarne almeno il 20%, con investimenti produttivi: «dirò ad un padre di famiglia, non fate debiti per giocare, per lussureggiare, per dare ad altri prodigalmente: ma fatene, e quanti più sono necessari, per accrescere i frutti delle vostre terre».³⁵

A differenza dei Monti dell'area centrale, nati per iniziativa di religiosi e comunque fermamente tenuti sotto controllo dall'autorità ecclesiastica, i Monti di Pietà nel Regno di Napoli furono una forte espressione di volontà laiche, con la netta intenzione di mantenere fuori dalla gestione il potere ecclesiastico, attraverso la richiesta di regio assenso per la loro costituzione.³⁶ Inoltre, mentre nella realtà centro-

³³ M. Fornasari, "L'evoluzione dei Monti di Pietà nell'area Emiliano-romagnola dal Sei al Settecento: tra banchi pubblici e istituti di credito al consumo", in V. Zamagni (a c.), *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia dal Medioevo a oggi*, Il Mulino, Bologna 2000, 383-384.

³⁴ Questa teoria è quella che oggi viene applicata nei paesi sottosviluppati per l'apertura di banche locali per far fronte alla mancanza di capitali. Il primo esempio in tempi moderni è dato dalla Banca Grameen in Bangladesh (M. Yunus, *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 1998).

³⁵ A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile*, Simone, Napoli 1765, 343.

³⁶ Avallone, "Una banca al servizio", 84-85.

setentrionale la città era per lo più responsabile delle sorti dei Monti, perché era la città stessa responsabile delle sorti dei suoi cittadini più deboli,³⁷ nella realtà meridionale i Monti erano, invece, lasciati all'iniziativa privata, sia essi singoli cittadini sia riuniti in confraternite, e solo raramente rientravano in un progetto di carattere municipale.³⁸ Questo a conferma che il problema della povertà, sia di carattere strutturale sia di carattere congiunturale, non era di alcun interesse statale ed era demandato all'iniziativa dei privati.

Solo nella seconda metà del '600, con l'esperimento dell'Ospizio di S. Gennaro *extra moenia*, esperimento tra l'altro mal riuscito, si avrà un primo timido tentativo di intervento statale, che sarà ripetuto nella seconda metà del '700 con l'opera elefantica del Grande Albergo dei Poveri voluto da Carlo di Borbone.³⁹ Anche nel settore creditizio lo Stato ebbe sempre un ruolo marginale, semplicemente di controllo soprattutto nelle istituzioni creditizie della capitale.⁴⁰ Il credito nella provincia era anch'esso demandato all'iniziativa privata, spesso confondendosi con le pratiche di mercatura. Anche in questo campo l'intervento statale si avrà con il tentativo di creare un Monte Frumentario del Regno negli anni '80 del '700, che funzionasse da capofila per la miriade di monti frumentari che operavano in tutte le province, e agli inizi dell'800 con la costituzione del Banco delle Due Sicilie: mettendo così ordine in un sistema bancario obsoleto e poco funzionale alla nuova realtà economica e politica meridionale.⁴¹

³⁷ Fornasari, "L'evoluzione".

³⁸ Sull'argomento si veda il caso ligure in P. Massa Piergiovanni, "Assistenza e credito alle origini dell'esperienza ligure dei Monti di Pietà", in *Banchi pubblici, banchi privati*, 599.

³⁹ G. Moricola, *L'industria della Carità. L'albergo dei poveri nell'economia e nella società napoletana tra '700 e '800*, Liguori, Napoli 1994; Avallone - Salvemini, "Dall'assistenza al credito", 40-42.

⁴⁰ P. Avallone, *Stato e banchi pubblici a metà del '700. Il Banco dei Poveri: una svolta*, ESI, Napoli 1995.

⁴¹ D. Demarco, *Il Banco delle due Sicilie (1808-1863)*, Banco di Napoli - Arte Tipografica, Napoli 1958.

PETER A. MAZUR

Un'alleanza ambigua: i nuovi cristiani, il viceré e la costruzione del dominio spagnolo a Napoli

Le ricerche di Felipe Ruiz Martín e Viviana Bonazzoli hanno chiarito, attraverso documenti e proposte metodologiche di varia natura, molti aspetti dell'espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli. In particolare hanno il merito di aver dimostrato quanto fosse anomala l'espulsione napoletana rispetto a quelle precedentemente avvenute in altri paesi soggetti ai re cattolici. Né i casi della Castiglia, né dell'Aragona, né della Sicilia, dove ci sono state espulsioni consumate in tempi relativamente brevi, possono essere paragonati a quello di Napoli, dove ben trentuno anni separano la prima, fallimentare espulsione dalla definitiva partenza degli ebrei.¹

Sia Ruiz Martín, sia Bonazzoli, nonché la maggior parte di coloro che hanno seguito i loro passi, sono d'accordo sulle cause di questa anomalia. Gli ebrei del Regno di Napoli avevano un'importanza economica che andava oltre il loro piccolo numero, e i prestatori ebrei costituivano i tasselli essenziali nell'economia frammentata e prevalentemente agricola del Mezzogiorno. Rimuoverli dalla scena, senza supplire in qualche modo al vuoto che avrebbero lasciato, sarebbe stato un atto degli esiti gravi e imprevedibili per l'equilibrio sociale e politico del Regno, come testimoniano i tantissimi memoriali e suppliche indirizzate al re in favore degli ebrei. Istituzioni e individui a ogni livello della società meridionale dipendevano dai loro prestiti, tesoreria reale compresa, e solo dopo aver garantito la restituzione delle ingenti somme prese a prestito dalla famiglia Abravanel, i governanti spagnoli poterono mettere fine a una lunga serie di editti, ritrattazioni, e proroghe, e ordinare definitivamente l'espulsione.²

¹ F. Ruiz Martín, "La expulsión de los judíos del reino de Nápoles", *Hispania* 9 (1949) 28-76, 179-240; V. Bonazzoli, "Gli ebrei del Regno di Napoli all'epoca della loro espulsione", *Archivio Storico Italiano* 137 (1979) 495-559, CXXXIX (1981) 179-238.

² Tra gli studi più recenti si vedano V. Giura, "Gli ebrei nel Regno di Napoli tra Aragona e Spagna," in Id., *Storie di minoranze: ebrei, greci, albanesi nel Regno di Napoli*,

Così, il processo che porta all'editto finale del 1541 diventa una dialettica tra la corona e i suoi rappresentanti – ideologicamente convinti della necessità dell'espulsione ma senza i mezzi per poterla portare a termine – e gli ebrei del Regno e i loro alleati, che cercano di posticipare e, se possibile, annullare ogni piano di espulsione.³ I convertiti, cristiani novelli locali e conversos iberici arrivati dalla Spagna e dal Portogallo a fine Quattrocento, restano in secondo piano sia per Bonazzoli, sia per Ruiz Martín, i quali li vedono sostanzialmente con gli stessi occhi dei polemisti cattolici e apologeti ebraici dell'epoca: ebrei mancati che agiscono in solidarietà con i loro simili, e continuano a praticare l'ebraismo, potenzialmente ostili sia alla religione cattolica che alla monarchia spagnola.

Come tuttavia spero di dimostrare in questo contributo, i convertiti, e in particolare i conversos iberici, giocarono un ruolo molto più complesso nella storia degli inizi del dominio spagnolo del Regno di Napoli, rispetto a quanto non sia stato finora riconosciuto.⁴ Ricerche incrociate tra

Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, 175-185; C. Colafemmina, *Ebrei e cristiani novelli in Puglia: Le comunità minori*, Regione Puglia, Bari 1991, 24-28, 33, 43-48, 74-77, 87-89, 97-99; D. Abulafia, "Insediamenti, diaspora, e tradizione ebraica: gli ebrei del Regno di Napoli da Ferdinando il Cattolico a Carlo V", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 119 (2001) 171-200; Id., "Ferdinand the Catholic and the Kingdom of Naples", in C. Shaw (a c.), *Italy and the European powers: the impact of war, 1500-1530*, Brill, Leiden 2006, 129-158, in particolare 152-158.

³ Che gli ebrei espulsi dal Regno fossero in grado di sostenere, almeno a tratti, una campagna per il reintegro dopo il 1541, rimane un aspetto della vicenda tutto da studiare: si veda a questo proposito una lettera scritta da Annibal Caro a Giuliano Ardinghello, rappresentante dei Farnese, purtroppo senza data nell'edizione ottocentesca che ho consultato, ma in base a indicazioni presenti nel testo riconducibile al 1548 o poco dopo: «...Dalla duchessa di Urbino sono già avisato che gli ebrei, che furon già banditi del Regno di Napoli, desiderando d'esser rimessi nel medesimo termine ch'erano avanti, hanno tentato per alcune vie d'impetrarlo, e fino a ora non l'hanno ottenuto; ma dicono bene d'avere scoperto, che la mente del re è meglio volta a far loro questa grazia di prima. Ma non venendone a capo per qualche impedimento, sono ricorsi a essa Signora Duchessa, per superar ogni difficoltà che ci rimanesse, per sua intercessione, e riconoscer questo favor di Sua Eccellenza con un donativo: sopra di che mi ricerca d'aiuto e di consiglio. Né dell'uno né dell'altro le posso satisfar, se prima non intendo di voi come questo negozio sta, che difficoltà vi sia, e che speranza e che mezzi possiamo avere per ottenerlo; perché non vorrei che la tentassimo con indegnità e con rischio di repulsa. Però informatevi diligentemente e scrivetene, che secondo la vostra relazione ci risolveremo di muoverla o di lassarla andare. E parendovi che ci dobbiamo attendere, avvisate se vi paresse che Don Alessandro dimandasse questa grazia a Sua Maestà per sua Zia, con tutto quello che vi occorre sopra di ciò» (*Delle lettere del commendatore Annibal Caro scritte a nome del cardinale Alessandro Farnese*, II, Società Tipografica de' Classici Italiani, Milano 1807, 277-279).

⁴ Presento qui alcuni risultati delle ricerche sulla presenza di conversos a Napoli nei secoli XVI e XVII, oggetto del mio libro *The New Christians of Spanish Naples, 1528-1671: A Fragile Elite*, Palgrave Macmillan, Houndmills (Basingstoke, Hampshire) - New York, in stampa.

processi inquisitoriali, fonti amministrative, cronache e trattati genealogici consentono di tracciare un nuovo profilo di questa minoranza dalle molteplici sfaccettature, e dimostrano che gli interessi e gli orientamenti dei conversos napoletani non erano sempre identici a quelli della comunità ebraica. Infatti, proprio mentre i rappresentanti della corona spagnola meditavano la cacciata degli ebrei dal Regno, essi stessi permettevano e perfino favorivano un fenomeno parallelo: l'ascesa dei conversos all'interno del governo del Regno e della società napoletana. I decenni a ridosso dell'espulsione sono precisamente quelli nei quali i nuovi cristiani appaiono in modo più frequente nella vita pubblica del Regno. Vengono innalzati ad alte cariche burocratiche, accumulano ricchezze e titoli, e consolidano la loro influenza politica. A cavallo tra gli anni Trenta e Cinquanta, questo gruppo stabilì un'alleanza, benché tacita, con il viceré Pedro de Toledo che era destinata a durare nel tempo.

Era tuttavia un'alleanza ambigua, proprio perché in apparente contraddizione con le politiche antiebraiche di cui Pedro de Toledo era portavoce, e non fu mai apertamente rivendicata; ma traeva le sue giustificazioni da una politica ambiziosa messa in atto dal viceré per riconfigurare l'assetto governativo del Regno di Napoli in modo da contrastare l'indipendenza dei baroni e centralizzare il potere nella capitale, attraverso la creazione di nuove istituzioni e la riforma di quelle esistenti. Il Marchese di Villafranca voleva rimodellare il Regno di Napoli ad immagine della monarchia spagnola, e questo progetto richiedeva l'assistenza di professionisti istruiti e ambiziosi – burocrati, mercanti, finanziari, e avvocati – e proprio nei nuovi cristiani, esperti delle pratiche di governo di Castiglia, e generalmente isolati da clientele e reti di potere locali, trovò i *partners* ideali.⁵

I primi segni di una convergenza tra gli interessi dei conversos e dei viceré risalgono al 1529, l'anno successivo al disperato tentativo del Marchese di Lautrec di riconquistare il Regno per il re di Francia. La disfatta francese significò anche la fine delle speranze di autonomia per molti baroni del Regno, e la repressione dei ribelli che avevano aderito alla causa francese fu molto dura. L'allora viceré Filiberto di Chalons approfittò quindi dell'occasione per regalare i beni e gli uffici confiscati ai ribelli a chi era rimasto fedele al regime spagnolo. Un volume conservato a Simancas elenca gli svariati feudi, entrate, e cariche pubbliche confiscati

⁵ Sul carattere antiaristocratico della politica di Pedro di Toledo e i suoi sforzi per creare una classe di burocrati indipendente dalle clientele locali, G. Coniglio, *Il Regno di Napoli al tempo di Carlo V*, Edizioni Scientifiche Italiane Napoli 1951, 11-16; C.J. Hernando Sánchez, *Castilla y Nápoles en el Siglo XVI: el Virrey Pedro de Toledo*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1994, 222-228, 366-370; Id., "Nobiltà e potere vicereale a Napoli nella prima metà del '500", in G. Galasso, A. Musi (a c.), *Nel sistema imperiale. L'Italia spagnola*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, 147-163; e R. Ajello, *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, Fridericiana, Napoli 1996.

e i loro nuovi destinatari, tracciando in qualche modo una mappa dei nuovi vertici del Regno di Napoli sotto Carlo V. Mentre le prede migliori andavano a nobili locali o aristocratici spagnoli impegnati in attività militari, restava qualcosa anche per uomini di levatura più modesta, come Rafael Raguantes, mercante catalano e nuovo cristiano, il quale ricevette un ufficio nella dogana delle pecore di Foggia che valeva più di trecento ducati l'anno. Non fu l'unico: Galzerano Villagut, membro di un'altra dinastia di mercanti provenienti dall'Aragona, fu nominato razionale del tribunale finanziario della Sommaria, e Baltasar Galzerano, che gestiva una banca a Napoli, acquisì diritti sopra la dogana di Barletta. Con ogni probabilità, ci sono anche altri nuovi cristiani tra i nomi, in gran parte spagnoli, dei nuovi destinatari di uffici governativi sparsi per il territorio.⁶

Questa nuova schiera di ufficiali e finanzieri trovò un punto di riferimento in Alfonso Sanchez, tesoriere generale del Regno e capo della dinastia conversa più potente dell'Italia meridionale. Sanchez apparteneva a una famiglia legata alla casa di Trastámara che aveva lasciato l'Aragona in circostanze non del tutto chiare – sembra possibile un loro coinvolgimento nell'assassinio dell'inquisitore Pedro de Arbués nel 1485 – e si era stabilito prima in Sicilia e poi a Napoli. Alfonso si era distinto nel corso del servizio diplomatico prestato presso il Senato veneziano negli anni '20, e nel 1525 Carlo V lo aveva nominato tesoriere, un incarico del resto prima ricoperto da suo zio Francesco. Sanchez mantenne quell'ufficio fino al 1543, quando l'imperatore gli concesse il privilegio straordinario di tramandarlo al proprio figlio, chiamato anch'egli Alfonso, e lo nominò membro al consiglio collaterale, supremo organo amministrativo del Regno.⁷

I Sanchez utilizzarono la loro posizione nel governo per accumulare una fortuna considerevole. Il controllo pressoché indiscusso del tesoro garantì sia al padre che al figlio numerose opportunità per sfruttare le loro capacità a proprio vantaggio. Entrambi possedevano una conoscenza privilegiata del funzionamento delle finanze pubbliche e della struttura

⁶ Il documento, un *Sumario de lo que resulta de las informaciones de las ciudades, castillos, tierras, lugares y otros bienes burgensaticos y feudales tomados y pervenidos en poder de la regia corte y de otros terceros, por ella concedidos y alienados, y el precio, valor, rentas y qualitat de cada una d'ellos en la mejor manera che hasta gora se ha podido haver...* è trascritto in N. Cortese, "Feudi e feudatari napoletani della prima metà del Cinquecento", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 54 (1930) 5-150; 55 (1931) 41-128; 56 (1931) 233-248; in particolare 55:89-97.

⁷ C. Tutini, *Sopplimento all'Apologia del Terminio*, Napoli 1643. Il ruolo dei Sanchez nella conquista dell'Italia meridionale è raccontato in J. Zurita, *Historia del Rey don Hernando el Catolico, de las impresas y ligas de Italia*, Zaragoza 1610, 5, 249-266; sul loro coinvolgimento nell'omicidio di Pedro de Arbués si veda E.W. Monter, *Frontiers of heresy: the Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge UP, Cambridge 1990, 10-28; sul ramo siciliano della famiglia, N. Zeldes, "The former Jews of this Kingdom": *Sicilian converts after the expulsion, 1492-1516*, Brill, Leiden 2003, 44-47.

del debito pubblico, che permetteva loro di speculare su vendite di debito pubblico e di beni demaniali. Nel 1536, Bartolommeo Camerario, burocrate di eccezionale talento, riconobbe la vera natura delle attività di Sanchez padre e scrisse una lunga missiva di denuncia a Carlo V nella quale spiegava che neanche al tempo degli improvvidi monarchi aragonesi il fisco aveva sofferto i danni provocati allora da Sanchez e dai suoi uomini. Stimava che sui seicento ducati donati dal Parlamento napoletano al fisco l'anno precedente, duecento erano finiti nelle tasche di Sanchez e di un consorzio di altri funzionari che avevano usato prestanomi per concedere prestiti al tesoro e per poi pretendere interessi esorbitanti alla scadenza. L'imperatore, evidentemente sconvolto dalle accuse, nominò Camerario luogotenente della Sommaria e gli diede larghi poteri per investigare e processare i reati di frode e abuso d'ufficio. Ciononostante Camerario finì egli stesso processato per estorsione e fu destituito del suo ufficio, probabilmente vittima di trame tessute da Sanchez, il quale ritornò a controllare la tesoreria. Il viceré accolse la notizia del ritorno di Sanchez con gioia, e assicurò Carlo V che l'avrebbe servito degnamente in futuro come aveva fatto in passato.⁸

Solo nel 1563, quando arrivò un potente visitatore dalla Spagna, il futuro inquisitore generale Gaspar de Quiroga, vi fu una vera indagine sulle attività dei Sanchez: entrambi furono condannati. Mentre Alfonso sr. risultava colpevole di peculato e falsificazione di documenti, Alfonso jr. fu accusato di frode per aver adottato le stesse tecniche di prestito attraverso prestanome che il padre aveva perfezionato anni prima. Malgrado le condanne, i Sanchez riuscirono, al prezzo di qualche multa, a mantenere le loro cariche e furono loro risparmiate pene pesanti come il servizio sulle galere, probabilmente grazie alla provvidenziale quanto improvvisa partenza di Quiroga da Napoli.⁹

Forti di una posizione solida nell'amministrazione del Regno, i Sanchez si erano arricchiti e avevano fatto arricchire i loro clienti, conquistando gradualmente una posizione sociale elevata. Avevano comprato feudi (il primo fu quello lucano di Grottole), acquisito titoli nobiliari, ed erano stati aggregati al nobile Seggio di Montagna, un

⁸ Coniglio, *Regno di Napoli*, 207-242; il testo della lettera da Camerario a Carlo V assieme ad altri documenti e alla sentenza si trova in G. Coniglio, *Il Vicereame di don Pietro di Toledo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, 80-89, 114-153, 214-228, 284-302, 447, 559; si veda anche G. Muto, *Le finanze pubbliche napoletane tra riforme e restaurazione, 1520-1634*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1980, 39-40.

⁹ Coniglio, *Regno di Napoli*, 214; Id., *Visitatori del Vicereame di Napoli*, Tipografia del Sud, Bari 1974, 21-22; R. Mantelli, *Burocrazia e finanze pubbliche a Napoli a metà Cinquecento*, Pironti, Napoli 1981, 78; H. Pizzaro Llorente, "La visita al Reino de Nápoles de 1559: el enfrentamiento entre Gaspar de Quiroga y Juan de Soto", in P. Fernández Albaladejo et al. (a c.), *Política, religión, e inquisición en la España moderna: Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1996, 567-586.

traguardo difficile da raggiungere per qualsiasi famiglia che veniva da fuori il Regno, e un segno sicuro della posizione che occupavano nella capitale. Presto la famiglia si era dedicata ad altri progetti ambiziosi per dimostrare il conquistato prestigio; nel 1549, ad esempio, Alfonso sr. aveva comprato e fatto abbattere le case davanti a Santa Maria Maggiore, che erano appartenute in passato a Consalvo de Cordoba, per far costruire sul sito un nuovo palazzo su disegno di Giovanni da Nola. Già nel 1535, in occasione dell'unica visita di Carlo V a Napoli, accompagnata da magnifici apparati e festeggiamenti ricordati dai cronisti napoletani e dagli ambasciatori esteri, la famiglia Sanchez aveva ospitato l'imperatore per un banchetto al quale parteciparono tutti i maggiori rappresentanti dell'aristocrazia napoletana, e lo stesso viceré. Mentre la vecchia nobiltà del Regno era in una fase di declino forse irreversibile, questa famiglia arrivista compiva continui progressi economici e sociali e coglieva ogni occasione per dimostrare la propria liberalità, come quando nel 1555 Alfonso Sanchez jr., passeggiando per le strade di Napoli a cavallo con due sacchi di monete d'oro, si mise a distribuire denaro a chiunque incontrasse.¹⁰

Le opportunità di arricchimento e di affermazione sociale che i Sanchez conobbero erano aperte anche ad altri nuovi cristiani, seppur su scala minore. Perotto Villagut, un mercante catalano arrivato a Napoli da Perpignan negli anni venti, era talmente ricco secondo un testimone che «teneva una casa molto fastosa cossi come qualsivoglia titolato di questo Regno ... et vedea che li viceri del Regno ne tenevano cunto, et lo chiamavano spesse volte per l'occurentie de la corte...».¹¹ Nel 1545, don Pedro scrisse a suo genero Cosimo I de' Medici per raccomandare alcuni affari del mercante in Toscana e spiegare che possedeva appalti per le imposte sul ferro.¹² In breve tempo Villagut seppe trasformare ricchezza e abilità mercantili in una vera e propria scalata sociale. Riuscì attraverso ricche doti a contrattare matrimoni per due delle sue tre figlie con figli minori di importanti casate nobili. Geronima Villagut sposò un Carafa, Diomede, e sua sorella Francina sposò Lionardo de Cardines, un

¹⁰ *Istoria di Notar Antonio Castaldo, libri quattro, ne' quali si descrivono gli avvenimenti più memorabili succeduti nel Regno di Napoli sotto il Governo del Viceré D. Pietro di Toledo, e degli altri Viceré suoi successori fino al Card. di Granvela in Raccolta di tutti i più rinomati Scrittori dell'Istoria Generale del Regno di Napoli*, VI, Napoli 1769, 31-155, 56-57; su Palazzo Sanchez, l'odierno Palazzo Giusso, G. Chiarini (a c.), *Notizie del bello, dell'antico, del curioso della città di Napoli raccolte dal canonico Carlo Celano*, Mencia, Napoli 1859, 73-81.

¹¹ Archivo Histórico Nacional, Madrid, OM, Santiago, exp.1584bis, cc.nn., costituito di Luigi Cruilles, 31 dicembre 1559.

¹² Archivio di Stato, Firenze, Mediceo del Principato 4073, f. 251; lettera datata 28 gennaio 1545.

aristocratico calabrese.¹³ Per la generazione successiva, le origini nuove cristiane di Geronima Villagut erano pressoché dimenticate: nel 1559 suo figlio Francesco Carafa chiese e ottenne il permesso di accedere al prestigioso ordine militare di Santiago, dopo un processo mirato a dimostrare la sua nobiltà in cui una serie di testimoni, alcuni dei quali erano essi stessi nuovi cristiani, assicurarono che egli era privo di ogni traccia di «raza de giudeo, converso, moro né villano». Anche se altri membri della famiglia Villagut subirono poi processi inquisitoriali per criptogiudaismo, almeno questo ramo fu in grado di nascondere il suo passato e assimilarsi alla nobiltà cittadina. L'albero genealogico "ripulito" dei Villagut fu sancito ulteriormente nel Seicento in opere di genealogia che indicavano il capostipite della famiglia nientemeno che in uno dei cavalieri che avevano combattuto e sconfitto nell'VIII secolo gli eserciti musulmani in Catalogna, al fianco dei Conti di Barcellona.¹⁴

Un'altra famiglia che aveva stretto legami con i Carafa è quella dei Beltran, che arrivarono a Napoli dalla Spagna nel tardo quattrocento, quando Ugo Beltran assunse l'incarico di compratore maggiore sotto Federico, l'ultimo dei Re Aragonesi. Le ambizioni di suo fratello Alfonso si concretizzarono nell'acquisto di un feudo, quello di Mesagne nel Salento, nel raggiungimento del titolo di Conte, e nelle nozze della figlia Brianda con Antonio Carafa. Loro figlio Alfonso diventò uno dei favoriti di suo prozio Paolo IV, il papa responsabile per la creazione del ghetto romano e di nuove norme contro i nuovi cristiani, che nominò il giovane parente cardinale e arcivescovo di Napoli nel 1557. Come arcivescovo, Carafa favorì i primi tentativi per l'attuazione delle riforme tridentine, fermato però dalla morte nel 1565. La sua origine conversa, rimossa o nascosta durante la sua vita, è accennata da due donne, Mundina Beltrana e Lavinia Petralbes, che vantavano parentele con il defunto cardinale durante il processo inquisitoriale a loro carico nel 1569.¹⁵

Girolamo Pellegrino, discendente di ebrei di Valenza che finì sul rogo per condanna del Sant'Ufficio nel 1572, aveva incontrato una simile fortuna al fianco dei Sanchez negli anni precedenti. Dopo che suo padre Luise aveva ricoperto l'ufficio di pagatore nella tesoreria, Pellegrino ottenne – probabilmente tramite acquisto diretto – alcuni incarichi nella

¹³ I suoi legami con la famiglia Carafa portarono de Cardines a partecipare all'omicidio della duchessa di Paliano, su ordine del marito Giovanni Carafa, delitto per il quale de Cardines subì nel 1560 una condanna capitale nel corso dei processi contro i "caraffeschi" sotto Pio IV; A. Aubert, *Paolo IV. Politica, Inquisizione, e storiografia*, Le Lettere, Firenze 1999, 13-14.

¹⁴ B. Aldimari, *Memorie storiche di diverse famiglie nobili così Napoletane come forastiere...*, Napoli 1691, 504-506.

¹⁵ Archivio Storico Diocesano di Napoli (d'ora in poi ASDN), Sant'Ufficio 155, ff. 280r-285r, 303r-305v; su Alfonso Carafa, R. De Maio, *Alfonso Carafa: cardinale di Napoli (1540-1565)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1961, e la voce a lui dedicata da A. Prosperi nel *Dizionario Biografico degli Italiani*.

amministrazione provinciale, diventando commissario per la Terra di Lavoro e il Molise, per poi assumere il ruolo di pagatore dei soldati spagnoli, una funzione gestita direttamente dalla tesoreria. Negli anni seguenti, in collusione con Alfonso Sanchez jr., Pellegrino si arricchì attraverso gravi operazioni fraudolente, inventando falsi nomi di soldati da pagare per poi incassare quello che sarebbe loro spettato, e venne a sua volta processato da Quiroga, che lo multò ma non lo destituì dall'incarico. Negli stessi anni diventò il responsabile per l'erario dei feudi di una tra le famiglie più importanti del Regno, i D'Avalos, mentre alcune sue nipoti entrarono al servizio dei Sanseverino.¹⁶

Secondo la sua confessione, resa agli inquisitori nel 1569, fu proprio il servizio nella tesoreria con altri conversos a fornire a Pellegrino l'occasione per avviare la pratica segreta dell'ebraismo. Raccontò di una missione fatale in Puglia nel 1542 in compagnia di un altro pagatore, Galzerano Alugia, che durante una sosta a Cerignola spiegò a Pellegrino che non avrebbe bevuto, né mangiato, in osservanza di un digiuno – era Settembre – che tutta la nazione catalana osservava. Alugia riuscì a persuadere Pellegrino a seguire il suo esempio e gli spiegò che così facendo Dio gli avrebbe perdonato i suoi peccati e donato benessere e onore. Per Pellegrino questa conversazione fu l'inizio di coinvolgimento sempre più profondo nei riti ebraici, anche se lui sosteneva di non fare nulla di contrario all'insegnamento della chiesa.¹⁷

Pellegrino e Alugia erano solo due tra i vari ufficiali del tesoro, pagatori e riscossori di tasse, che erano allo stesso tempo clienti dei Sanchez e nuovi cristiani. Altri esponenti della nazione catalana, tra cui Alfonso Alugia, Luise Cruilles, e membri delle famiglie Vitale, Busale, e Basalù ricoprirono incarichi nella tesoreria tra 1530 e 1550. I Villagut sono particolarmente presenti, da Baldassare, razionale del tribunale finanziario della Sommara, a Giovan Antonio, ufficiale del libro maggiore nella tesoreria, e Michele, un riscossore che, colto in flagrante da Quiroga in speculazioni illecite, mandò un carro pieno di sassi al posto di una spedizione di tasse raccolte e fuggì attraverso il confine del Regno di Napoli verso lo stato pontificio.¹⁸

¹⁶ ASDN, Sant'Ufficio 129, ff. 65v-66v; ASDN, Sant'Ufficio 155, ff. 77r-78v; BNN, ms. XI.A.22, 364-366; Giuseppe Coniglio confonde (in *Il Regno di Napoli*, 234-236; e *I vicerè spagnoli di Napoli*, Fiorentino, Napoli 1967, 114-115) Girolamo Pellegrino con un omonimo che ricoprì la carica di Eletto del Popolo negli anni '20; in base alla dichiarazione di Pellegrino agli inquisitori nel 1571 di avere cinquant'anni, è impossibile che si tratti della stessa persona.

¹⁷ ASDN, Sant'Ufficio 137, f. 17v.

¹⁸ ASDN, Sant'Ufficio 155, ff. 83r-88v, 223r-223v; Coniglio, *Visitatori*, 98, 112, 285; Mantelli, *Burocrazia*, 54; Id., *L'alienazione della rendita pubblica e i suoi acquirenti dal 1556 al 1583 nel Regno di Napoli*, Università degli Studi di Genova 1994, 66-84; sugli ufficiali del fisco nelle province, G. Muto, "Una struttura periferica del governo

Un altro gruppo di catalani, in maggior parte nuovi cristiani, si dedicò all'attività bancaria vera e propria, a cominciare da Stefano Vaglies, il quale aprì un banco intorno al 1522, attività poi ereditata dal figlio Michele, il quale a sua volta diventò socio di Martino Busale, che serviva contemporaneamente come luogotenente della tesoreria in Calabria. Busale, nato come Alfonso Sanchez a Zaragoza, è noto agli studiosi per essere padre di Girolamo, un inquieto pensatore religioso che aveva predicato una teologia radicale antitrinitaria a Napoli prima di fuggire ad Alessandria d'Egitto e poi Damasco, dove pare che si fosse avvicinato all'ebraismo abbandonato in passato dai suoi antenati. Almeno a partire dal 1537, inoltre, Gabriel Vital e Rafael Galzerano erano in società in un banco pubblico. Geronimo Beltrano, con ogni probabilità un parente di quelle Beltran che avrebbero subito processi inquisitoriali e condanne per apostasia all'ebraismo nel 1572, divenne nel 1546 socio dello stesso banco. Di probabile origine conversa erano anche Consalvo de Xeres e Cristoforo del Castiglio, gestori di un altro banco, insieme con Stefano Vaglies, a partire dal 1530.¹⁹

I nuovi cristiani si distinsero anche in un'altra attività, l'acquisto di debito pubblico, che era strettamente legata alla gestione del tesoro e dimostrava come questo gruppo potesse in qualche modo supplire alle famiglie di banchieri ebrei come gli Abravanel, che li avevano preceduti. I valori dei titoli non erano enormi rispetto a quelli elargiti in passato dagli Abravanel e poi dalle grandi banche genovesi, che controllavano gli *asientos* dell'azienda reale spagnola, ma comunque dimostravano l'importanza del patrimonio dei nuovi cristiani e la loro intraprendenza sulla piazza finanziaria. I Sanchez compravano regolarmente titoli che sfioravano i 500 ducati, e così anche Luise Cruilles, mentre i Villagut e gli Alugia non comprarono mai oltre i 300 ducati.²⁰

In poche parole, in questi anni a Napoli il confine tra finanza pubblica e affari privati non era affatto netto, e intorno agli anni Cinquanta i conversos avevano consolidato un centro di potere importante a Napoli attraverso la conquista di un settore particolarmente sensibile per le autorità spagnole: l'amministrazione delle finanze pubbliche. Personaggi come i Sanchez godevano di un rapporto privilegiato con Pedro de Toledo e i suoi successori, rapporto che li rendeva praticamente immuni da ogni forma di controllo. Tutte le volte in cui furono oggetti di processi o

dell'economia nel mezzogiorno spagnolo: i percettori provinciali", *Società e Storia* 19 (1983) 19.

¹⁹ A. Silvestri, "Sui banchieri pubblici napoletani nella prima metà del Cinquecento", *Bollettino dell'Archivio Storico del Banco di Napoli* 2 (1950) 22-34; su Busale, si veda la voce di A.J. Schutte a lui dedicata nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, assieme ai dati forniti più recentemente da L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma - Bari 2010, 76-85, 172-175.

²⁰ Mantelli, *L'alienazione*, 66-84.

indagini, riuscirono a evitare pene e sanzioni che avrebbero danneggiato la loro posizione o messo in pericolo lo status acquisito.

Le ragioni di questa ascesa rapida, in apparente contraddizione con l'ideologia ufficiale della monarchia cattolica e del Vicereame, non sono facili da delineare. Le fonti che riguardano la storia del Regno nei primi decenni, frammentarie e opache, non consentono di descrivere in dettaglio i rapporti tra i viceré, i monarchi, e questo gruppo di mercanti e affaristi nell'Italia del sud, ma è comunque chiaro che in questo caso gli interessi economici trionfavano sull'ideologia religiosa, come del resto insegna la vicenda degli ebrei del Regno fino alla loro espulsione. Neanche attraverso il linguaggio formale dei vari contratti, lettere, e rapporti si riesce a scorgere quello che dovette essere un legame profondo, che dipendeva forse da contatti già formati in Spagna e di cui entrambi avevano bisogno – i conversos per stabilirsi in una terra straniera e potenzialmente ostile, e il viceré per rafforzare le deboli basi economiche e amministrative di uno stato nuovo che doveva garantire l'egemonia spagnola su tutta la penisola.

Non era secondaria, poi, l'assenza a Napoli dei due fattori che più di altri avevano contenuto l'ascesa sociale e politica dei nuovi cristiani in Spagna e Portogallo: vale a dire l'esistenza di un tribunale dell'inquisizione spagnola e degli statuti della purezza di sangue, che dal 1449 avevano ristretto sempre più gli spazi professionali e sociali aperti ai nuovi cristiani. A Napoli il tribunale dell'inquisizione era un progetto cui i re cattolici ambivano fin dal momento della conquista e fu tuttavia impedito da ben due rivolte popolari, la prima nel 1510 e la seconda nel 1547, mentre i fautori della logica di purezza di sangue facevano fatica a imporsi in Italia, dove molti ecclesiastici, compresi vescovi e cardinali, erano ostili alla pratica e i convertiti rappresentavano in ogni caso una parte troppo piccola della popolazione per poter suscitare una forte ostilità. Per queste ragioni, le molte professioni, titoli, e uffici che erano rigorosamente proibiti ai nuovi cristiani in Spagna e Portogallo rimanevano aperti senza vincoli analoghi in Italia.²¹

Questa mancata sottomissione dei conversos napoletani alle istituzioni che mantenevano ben precisa la distinzione tra nuovi e vecchi cristiani in Iberia non significa però che essi fossero esenti anche da sospetti di cripto-giudaismo. Negli anni Cinquanta le locali istituzioni ecclesiastiche cominciarono a impegnarsi contro il dissenso religioso, e il reato di apostasia ebraica era uno dei molti a cui indirizzavano la loro

²¹ L'opera di riferimento sugli statuti, ancora oggi l'unica che tracci il lungo arco della storia di *limpieza* nella Spagna moderna, rimane A. Sicroff, *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Didier, Paris 1960. Per la storia dell'Inquisizione a Napoli e i tentativi di instaurare un tribunale dell'Inquisizione spagnola, L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli*, I, Lapi, Città di Castello 1892, 193-211.

attenzione. Gian Pietro Carafa, ancora arcivescovo di Napoli nel 1552 e impegnato in una dura lotta contro il movimento evangelico, ricevette una lettera il cui autore si congratulava con lui e lo esortava: «siccome già ha quasi purgata questa città di eretici, la purghi ancora di questi catalani marrani, i quali sono mostri assai peggiori degli altri». ²² Ci vollero anni prima che un tribunale del Sant'Uffizio fosse installato in città, ma quando cominciò a funzionare stabilmente tra 1567 e 1569, si occupò presto della nazione catalana, aprendo una lunga serie di processi che culminarono in cinque condanne capitali a Roma nel 1572 e in molte altre condanne minori a Napoli. Molti nuovi cristiani, pure appartenenti a quelle potenti famiglie sopra ricordate, si trovarono tirati in causa da altri testimoni, e la complicata serie di processi durò fino a 1580. ²³

Fu una campagna violenta, che per molti versi richiamava la durissima repressione della comunità dei nuovi cristiani di Ancona nel 1556 per ordine di Paolo IV. Ma malgrado la violenza usata verso un piccolo numero di sospetti, una lettura attenta delle fonti dimostra che il potere acquisito dai conversos a Napoli nei decenni precedenti non si era spento del tutto a causa della repressione inquisitoriale. C'erano molti conversos che riuscirono a trattare direttamente con i loro giudici, ricevendo condanne segrete in cambio di informazioni e confessioni; altri che riuscirono a commutare dure sentenze di carcerazione con altre più ridotte e miti in cambio di denaro: tutto sotto gli occhi delle autorità romane, come il cardinale inquisitore Giulio Antonio Santoro, il quale in un appunto nel suo diario si lamentava «...delle subornationi nelle cause di marrani, et heresie spedite con danari, di danari cumulati, dell'occultato et tacito et non revelato». ²⁴ La seconda fase delle indagini rivelò altre irregolarità: conversos che si avvalevano di protettori nobili o di parenti che lavoravano per la curia per falsare i processi o fuggire dove la *longa manus* dell'Inquisizione non li avrebbe potuti raggiungere. E dopo la fine della campagna, moltissime suppliche furono concesse dal Sant'Uffizio ai familiari dei condannati e ai condannati stessi che richiedevano riabilitazione.

I grandi assenti da questa campagna furono proprio i Sanchez, che sembrano esser riusciti a evitare qualsiasi coinvolgimento. L'unica accusa mossa contro di loro è raccontata in una cronaca seicentesca, mai finora

²² Biblioteca Nazionale, Napoli, ms. X.D.28, f. 189v.

²³ La campagna inquisitoriale è stata oggetto di ricostruzioni parziali in Amabile, *Il Santo Ufficio*, I, 296-297, 306-319, P. Scaramella, "La campagna contro i giudaizzanti nel Regno di Napoli (1569-1582): antecedenti e risvolti di un'azione inquisitoriale", in AA.VV., *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2003, 357-373; e P.A. Mazur, "Negotiating with the Inquisition. Conversos, the Holy Office, and the Viceroy of Naples, 1569-1582", *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 20 (2007) 41-56.

²⁴ Archivio Segreto Vaticano, Arm.LII, 7, f. 157r; la nota è datata 10 dicembre 1571.

riscontrata in documenti d'archivio. Essa narra che Alfonso Sanchez sr., morto nel 1564, era stato condannato postumamente per criptogiudaismo nel 1582, e che il viceré Pedro de Giron aveva spostato come punizione la sua magnifica tomba dalla cappella gentilizia dalla navata centrale della chiesa dell'Annunziata, alla sagrestia.²⁵ Anche se la tomba effettivamente si trova oggi nella sagrestia (fig. 1), vi sono molti dubbi sulla veridicità di questo racconto, e in ogni caso l'episodio non sembra aver influito affatto sulla posizione politica e sociale della famiglia. Semmai, la campagna inquisitoriale degli anni '70 accelerò il processo di integrazione dei nuovi cristiani nella società napoletana, secondo modelli già ampiamente descritti da Linda Martz e Ruth Pike per città spagnole come Toledo e Siviglia.²⁶ La nazione catalana che si era dimostrata relativamente solidale e compatta all'inizio del secolo diventò sempre meno consistente fino a fondersi nella società della metropoli più grande d'Italia. La generazione successiva dei Sanchez intraprese carriere lontane dalla finanza, preferendo quelle da sempre predilette dalla vecchia aristocrazia, e la loro dinastia si intrecciò sempre di più proprio con quelle famiglie a scapito delle quali avevano costruito la loro fortuna: i Ruffo, gli Spinelli, i Caracciolo, e i Brancaccio.²⁷

In conclusione, il Mezzogiorno dopo il 1541 non fu caratterizzato tanto da un "ebraismo in assenza di ebrei", ossia dal criptogiudaismo descritto dalla Bonazzoli. Piuttosto, l'aspetto più rilevante della presenza dei nuovi cristiani a Napoli nel tardo Cinquecento è quello di un continuo rapporto tra i viceré e i conversos a livello burocratico e finanziario, che in qualche modo continuò e perfezionò quello preesistente con gli ebrei. Nonostante le differenze reciproche, conversos ed ebrei detenevano entrambi risorse finanziarie, reti di contatti affaristici, e conoscenze dei mercati che erano molto desiderate dai primi governanti spagnoli. Così Napoli, città spesso descritta dagli storici moderni come periferica e chiusa, s'inserisce perfettamente in quel sistema globale di monopoli commerciali gestito da ebrei e conversos che si andava formando tra Cinquecento e Seicento in seno agli imperi spagnoli, portoghesi e olandesi, e che ebbe inizio proprio nel Mediterraneo.²⁸

²⁵ A. Borzelli (a c.), *Successi tragici ed amorosi di Silvio et Ascanio Corona*, Casella, Napoli 1908, 66-67; N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Il Vessillo Israelitico, Torino 1915, 242. Ricerche nella serie Sant'Ufficio del ASDN e nella serie Decreta Sancti Officii dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede non hanno rivelato alcuna traccia di questa condanna.

²⁶ R. Pike, *Aristocrats and traders: Sevillian society in the Sixteenth Century*, Cornell UP, Ithaca NY 1972; L. Martz, *A network of converso families in Early Modern Toledo*, University of Michigan Press, Ann Arbor MI 2003.

²⁷ Tutini, *Sopplimento*, ff. n.n.

²⁸ Su questo tema, J. Israel, *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews, and the World Maritime Empires*, Brill, Leiden 2002; e R. Kagan, P. Morgan (a c.), *Atlantic Diasporas:*



Fig. 1: Napoli, Chiesa dell'Annunziata
monumento funebre di Alfonso Sanchez.

FRANCESCO LUCREZI

Cinque secoli dopo: l'espulsione, il ritorno, la revoca

1. I precedenti

Commemorare, a distanza di cinque secoli, l'espulsione degli ebrei dal Vicereame di Napoli, decretata nel 1510 dalla corona di Spagna, significa riconsiderare una sventura che colpì non solo la popolazione ebraica dell'Italia meridionale – che fu strappata da quella che era, da molti secoli, la sua dimora, e condannata a una lunga stagione di esilio e peregrinazioni – ma anche l'intero Mezzogiorno d'Italia, che non solo fu privato di una componente particolarmente attiva, operosa e acculturata della popolazione (dedita al commercio, allo studio, alle professioni liberali, forte di numerosi contatti con Paesi stranieri, anche molto lontani), ma fu anche forzatamente avviato lungo un percorso di provincialismo culturale e oscurantismo religioso, segnato da sistematica intolleranza, chiusura e prevaricazione: un destino amaro, che si sarebbe protratto almeno fino alla caduta del regno borbonico e all'Unità d'Italia, ma i cui ultimi effetti non possono dirsi scomparsi neanche al giorno d'oggi.

Il decreto di espulsione, com'è noto, andò a colpire una comunità dal radicamento ultramillenario:¹ la presenza ebraica è attestata in Campania,

¹ Specificamente sulla Comunità Ebraica di Napoli e sulla storia degli ebrei dell'Italia meridionale, rinvio al mio saggio "Ebrei a Napoli", in *Ebraismo e Novecento. Diritti, cittadinanza, identità*, Belforte, Livorno 2009, 15ss. Cfr. anche: V. Bonazzoli, "Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione", *Archivio Storico Italiano* 137 (1979) 195ss.; N.G. Cammeo, *La comunione israelitica di Napoli dal 1830 al 1890. Cenni storici*, Bellisario, Napoli 1890; C. Colafemmina, "1510, novembre 21: le prammatiche di espulsione degli ebrei e dei neofiti dal Regno di Napoli", *Sefer Yuhasin* 26 (2010) 3ss.; N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915 (rist. 1966; nuova ed. a cura di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990); C. Giordano, I. Kahn, *Testimonianze ebraiche a Pompei Ercolano Stabia e nelle città della "Campania felix"*, a c. di L. García, Bardi, Roma 2001³; V. Giura, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli (1740-1747)*, Droz, Genève, 1978; Id., "Gli ebrei nel regno di Napoli tra Aragona e Spagna", in G. Cozzi (a c.), *Gli*

particolarmente nella zona flegrea e vesuviana, a Pozzuoli e a Pompei, già nell'età romana, e diverse testimonianze riferiscono che alcuni ebrei furono condotti nell'area partenopea, in condizioni di cattività, dopo che Pompeo entrò in Gerusalemme, nel 68 a.C., e soprattutto dopo la distruzione del Tempio, nel 70 d.C., ad opera dell'esercito di Tito. Sappiamo, inoltre, che una minuscola comunità operò a Napoli sotto gli Ostrogoti, godendo di uno stato di pace e tolleranza, e che gli ebrei napoletani concorsero a contrastare l'assedio imposto dal generale Belisario, strenuo propugnatore della fede cristiana. Dopo che questi, nel 536, ebbe conquistato la città, le condizioni peggiorarono sensibilmente, giacché la dominazione bizantina, improntata a un'impostazione rigidamente confessionale, comportò l'applicazione della legislazione antiebraica che, già a partire da Costantino, era stata elaborata e promulgata, su ispirazione ecclesiastica,² nell'Impero orientale.³

Ebrei e Venezia. Secoli XIV-XVIII (Atti Conv Venezia 1983), Comunità, Milano 1987, 771ss.; G. Lacerenza, *I quartieri ebraici di Napoli*, Dante & Descartes, Napoli 2006; Id., "La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI", *Materia giudaica* 11 (2006) 113ss.; M. Moscati, "Parliamo di Napoli", in *Per noi* (giugno 1976) 9-10; F. Patroni Griffi, "Gli ebrei in Italia meridionale nel periodo aragonese", *Quaderni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale* 10 (1994) 147ss.; P. Perreau, "Per la storia delle comunità israelitiche in Italia e loro emancipazione", *Corriere israelitico* 25-26 (1886-88); F. Ruiz Martín, "La expulsión de los Judíos del reino de Nápoles", *Hispania* 9 (1949) 179ss.; E. Serrao, "Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli", *Puteoli* 12-13 (1992) 103ss.; M. Stock, "L'editto di espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli (1510) e la loro breve riammissione nel Settecento", *Rassegna mensile di Israel* 43 (gennaio-febbraio 1977) 32ss.; *Storia di Napoli* diretta da E. Pontieri et al., specialmente il vol. X: *Napoli contemporanea*, ESI, Napoli 1971; S. Varsano, "Ebrei di Salonicco immigrati a Napoli (1917-1940): una testimonianza", *Storia contemporanea* 23/1 (febbraio 1992) 119ss.

² Sul controverso rapporto tra Chiesa cattolica e mondo ebraico, e sulle varie manifestazioni dell'antisemitismo cristiano nel corso della storia, cfr., per tutti: A. Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Morcelliana, Brescia 1966²; L. Sestieri, G. Cereti, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo*, Marietti, Genova 1983; M. Simon, A. Benoit, *Giudaismo e cristianesimo*, Laterza, Roma - Bari 1991 (trad. it.); M. Mendes, *Le Vaticane et Israël*, Cerf, Paris 1990; C. Mannucci, *L'odio antico. L'antisemitismo cristiano e le sue radici*, Mondadori, Milano 1993; G. Gardenal, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Morcelliana, Brescia 2000 (trad. it.); P.F. Fumagalli, *Roma e Gerusalemme. La Chiesa cattolica e il popolo di Israele*, Mondadori, Milano 2007; F. Parente, *Les Juifs et l'Église romaine à l'époque moderne (XVe-XVIII siècle)*, Champion, Paris 2007. Rinvio anche ai miei contributi: "I cristiani di fronte alla nascita dello Stato di Israele", in M. e N. ben Horin et al., AA.VV., *La terra di Israele ci interpellava*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli di Arezzo 1992, 170ss.; "Deicidio ed espiazione", rist. in Lucrezi, *Messianismo regalità impero. Idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Giuntina, Firenze 1996, 37ss.; "Dèmoni e futuro", ivi, 102ss., "Ebrei e schiavi", ivi, 125ss.; "Sulle relazioni diplomatiche tra Santa Sede e Stato di Israele", in *Ebraismo e Novecento*, 128ss.; "Presentazione", in A.M. Rabello, *Ebraismo e diritto. Studi sul Diritto Ebraico e gli Ebrei nell'Impero Romano scelti e raccolti da F. Lucrezi*, Università di Salerno - Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, I, 9-10; nonché a F. Amarelli, F. Lucrezi, "Postfazione" a Eid. (a c.) *Il processo contro Gesù*, Jovene, Napoli

Nel novembre 602, il papa Gregorio Magno inviò al vescovo Pascasio di Napoli una lettera (*Qui sincera intentione*) con la quale si rappresentavano le rimozioni di alcuni ebrei residenti in città, che lamentavano le pressioni messe in atto da alcune persone per ostacolare le loro celebrazioni religiose. Il pontefice invitò il vescovo a impedire simili comportamenti, ma non già – si badi – in nome di un inesistente principio di libertà di culto, bensì in quanto tali metodi si sarebbero rivelati controproducenti ai fini della conversione degli ebrei e del loro ingresso «nel grembo della madre Chiesa» (*ad sinum matris Ecclesiae*), un obiettivo considerato più facilmente raggiungibile, anziché con la forza e la prepotenza, con un atteggiamento improntato a tolleranza e mitezza (*ratione et mansuetudine*).

Nell'età normanna sappiamo che a Napoli fu attiva una cospicua comunità della diaspora, la quale sembra avere attraversato periodi di benessere e di pacifica convivenza con la popolazione cristiana. Dal diario di viaggio di Beniamino da Tudela – un ebreo di Spagna che, verso la metà del XII secolo, peregrinò per varie contrade del Mediterraneo e del Medio Oriente, tra cui l'Italia – apprendiamo che questi avrebbe incontrato a Napoli, forse nel 1166, numerosi ebrei (non è chiaro se 500 individui o, addirittura, 500 famiglie), residenti in maggioranza nell'attuale zona di San Marcellino, ove avevano sede anche una sinagoga e una scuola, mentre un cimitero era situato nell'attuale zona del Carmine. È attestata anche, attraverso altre fonti, la presenza, all'Anticaglia, di un antico *vicus Iudaeorum*, e, forse, di un'altra giudecca nella zona di Forcella.⁴

Ancora più ricco e fiorente fu il conglomerato incontrato da Beniamino a Salerno, che appariva – in virtù dei floridi commerci e dei raffinati studi scientifici, specie di medicina – uno dei più cospicui centri ebraici della penisola. In tutta la Campania, il pellegrino spagnolo – considerato una fonte alquanto attendibile, non condizionato da intenti apologetici – affermò di aver censito 1620 israeliti (o famiglie ebraiche) su 4832 complessivamente residenti in Italia (in grande maggioranza, nelle regioni meridionali: l'esatto contrario, dunque, della situazione odierna, che vede una ridottissima presenza ebraica a sud di Roma).⁵

Una politica di tolleranza risulta essere stata praticata da Federico II di Svevia, ma alla fine del XIII secolo iniziarono dei moti anti-giudaici, sobillati dalla predicazione ecclesiastica. L'atteggiamento dei sovrani

1999, 241ss. (trad. spagnola: *El proceso contra Jesús*, Dyckinson, Madrid 2002, 208ss.); e F.M. d'Ippolito, F. Lucrezi, *Profilo storico istituzionale di diritto romano*, ESI, Napoli 2007², 331ss.

³ Cfr. F. Lucrezi, "La legislazione 'de Iudaeis' di Teodosio I", *Koinonia* 34 (2010) 69ss.; d'Ippolito - Lucrezi, *Profilo cit.*

⁴ Cfr. Lacerenza, *I quartieri*; Id., *La topografia*.

⁵ Cfr. Lucrezi, "Ebrei a Napoli", 17ss.

angioini si rivelò per lo più intollerante e oscurantista, mentre gli aragonesi, insediatisi a Napoli nel 1443, si dimostrarono più aperti, anche se prevalentemente in base ad un utilitaristico calcolo sui benefici arrecati dagli ebrei alle finanze cittadine, grazie alle loro attitudini nel commercio e nel prestito. Sappiamo che furono indotte a insediarsi a Napoli alcune famiglie di facoltosi uomini d'affari ebrei, e sono rimaste testimonianze riguardo a una vivace attività culturale ebraica, specie nel campo della medicina e dell'astronomia.

Nel 1492, com'è noto, dopo la conquista di Granada e la cacciata dei Mori, ci fu il bando di espulsione di ebrei e neofiti dal regno di Spagna. A Napoli, gli aragonesi rimasero comunque fedeli alla loro politica tollerante, e diedero ospitalità nel regno a molti esuli provenienti dalla Spagna, dalla Sicilia e dalla Sardegna. Ma era ormai chiaro che neanche all'ombra del Vesuvio gli ebrei avrebbero potuto trovare un sicuro riparo dalla tempesta che si era sollevata contro di loro. Il reame, infatti, era entrato nel raggio di interesse – militare, politico ed economico – della potenza di Spagna e, in quanto tale, era ineluttabilmente destinato a essere colpito dal maglio del morbosso, ossessivo antisemitismo che, da quasi un millennio, aveva ininterrottamente caratterizzato l'atteggiamento della corona iberica, assurgendo a pervasivo e imprescindibile elemento identitario del regno.

2. La Spagna e gli ebrei

Prima ancora della presa di potere di Costantino, gli ebrei di Spagna – ivi presenti fin da prima dell'era volgare (secondo una tradizione, addirittura dall'età di re Salomone, 970-930 a.C. c.a., secondo un'altra, fin dalla prima distruzione del Tempio di Gerusalemme, ad opera di Nabuccodonosor, 586 a.C.)⁶ – furono già oggetto di una prima serie di misure vessatorie da parte della sorgente struttura ecclesiastica (in buona misura anticipatorie di quelle successivamente adottate dalla Chiesa di Roma).

Si ricorda, in particolare, il cd. Concilio di Elvira (così detto dalla città ove ebbe luogo, tra il 301 e il 324), consistente in una lunga serie di riunioni dei vescovi iberici, sfociate in ottantuno canoni disciplinari, buona parte dei quali dedicati alla discriminazione nei confronti degli ebrei (come il divieto di matrimoni misti [canone XVI], l'interdizione ai cristiani di pranzare con i giudei [L], il divieto agli ebrei di benedire raccolti di cristiani [XLVIII] ecc.).⁷ Misure che stanno a dimostrare il montante spirito antisemita ecclesiastico, ma anche l'esistenza, fino a quel

⁶ Cfr. M. López-Ibor, *Los judíos en España*, Anaya, Madrid 1990, 2.

⁷ A.M. Rabello, "Gli ebrei nella Spagna romana e ariana-visogotica", in *Ebraismo e diritto* cit., II, 13ss.

momento, di rapporti di buon vicinato tra ebrei e gentili, fatti di normali scambi e comuni frequentazioni.

Dopo la caduta dell'impero romano d'Oriente, nel 476, la Spagna si trovò a essere governata dai sovrani visigoti, di fede ariana, il cui atteggiamento, nei confronti delle comunità ebraiche, fu generalmente improntato a una certa moderazione e tolleranza. Il cd. *Breviarium Alaricianum*, codice normativo promulgato, nel 506, da Alarico II, pur contenendo alcune misure antiebraiche,⁸ pare, nel complesso, di contenuto meno illiberale rispetto alla dura legislazione *De Iudaeis* promulgata in Oriente, alla fine del IV secolo, da Teodosio I,⁹ e alle disposizioni del Codice Teodosiano, pubblicato, nel 439, da Teodosio II.¹⁰

Le cose cambiarono radicalmente, e irreversibilmente, con la conversione di re Reccaredo al cattolicesimo, nel 587, che segnò l'inizio di una politica che ebbe nell'antisemitismo la costante, indiscutibile stella polare.¹¹ Una storia di lunghi secoli oscuri, finora non adeguatamente conosciuta e studiata (sulla quale è merito, soprattutto, di Alfredo M. Rabello, con diverse importanti ricerche, avere fatto luce).¹² Ed è anche da dire che, se, nell'impero bizantino, è dato sovente di riscontrare un latente contrasto tra potere civile ed ecclesiastico – con l'imperatore spesso schierato a contenere le intemperanze clericali, e a proteggere gli ebrei nei loro diritti, in nome del rispetto della legge da parte di tutti (basti pensare al noto contrasto tra Teodosio I e Ambrogio, vescovo di Milano)¹³ – di un'analogia tensione non vi è traccia nella storia della Spagna, ove il potere regio pare costantemente uniformarsi ai dettati della Chiesa, recependone, sul piano normativo, le dure norme vessatorie, al punto che, spesso, i canoni dei concili appaiono assumere direttamente, di per sé, la forza di vero e proprio diritto vigente, imperativo *erga omnes*.

È il caso, per esempio, di quella sinistra sequenza di misure discriminatorie che furono ordinate nei Concili di Toledo, che, anno dopo anno, andarono a costruire, mattone dopo mattone, una vera e propria cattedrale di legislazione antiebraica, dando corpo a un pesante e articolato statuto normativo dell'inferiorità giudaica, atto a fare precipitare gli ebrei in condizioni di sempre maggiore umiliazione e reiezione. Misure, è da dire, che, in molti casi, appaiono un'invenzione originale della Chiesa spagnola, senza precedenti nell'impero bizantino.

⁸ Id., 20ss.

⁹ Cfr. Lucrezi, "La legislazione".

¹⁰ Cfr. d'Ippolito - Lucrezi, *Profilo*, 117-118, 331ss.

¹¹ Cfr. A.M. Rabello, "La conversione di Reccaredo al cattolicesimo (587) e le sue ripercussioni sulla situazione giuridica degli Ebrei in Spagna", in *Ebraismo e diritto*, II, 41ss.

¹² Contributi ora raccolti in *Ebraismo e diritto* cit., II, sezione D: *Gli ebrei nella Spagna romana e visigotica*.

¹³ Cfr. Lucrezi, "La legislazione"; d'Ippolito - Lucrezi, *Profilo*, 331ss.

Vediamo così che il III Concilio di Toledo, nel 589, introduce la novità del battesimo forzato da applicare ai figli dei matrimoni misti¹⁴ (misura poi revocata, nel 633, dal IV Concilio). Nel 613, re Sisebuto impone che, in caso di matrimoni misti, il non cattolico dovesse convertirsi e farsi battezzare, pena l'invalidità dell'unione e l'esilio, e favorisce in ogni modo l'imposizione del sacramento del battesimo, aprendo così la strada al fenomeno del cd. marranesimo, ossia delle conversione forzate, in forza delle quali molti ebrei divennero esteriormente cristiani, ma continuando a praticare, in segreto, la religione avita (e venendo sempre, comunque, sospettati di ciò, anche quando la conversione fosse stata effettiva: non a caso il termine "marrano" indica, indifferentemente, sia il "vero" che il "falso" convertito).¹⁵ Il XII Concilio, nel 675, auspica un completo sradicamento dell'ebraismo, tra il 681 e il 694 vengono consecutivamente emanate ben 40 leggi antiebraiche e, nel 702, il XVII Concilio formula una vera e propria "soluzione finale" del problema (che non si ebbe comunque la forza di portare a pieno compimento), disponendo che i bambini ebrei fossero strappati alle loro famiglie, per essere educati cristianamente, e che i loro genitori fossero ridotti in schiavitù.

La conquista islamica della Spagna, segna, com'è noto, l'avvio di un periodo (con particolare riferimento ai secoli X-XII) che è stato definito, un po' enfaticamente, come l'"età dell'oro", per il clima di relativa tolleranza e per la ricca fioritura delle scienze (particolarmente, nel campo della filosofia, della medicina, dell'astronomia), alla quale gli ebrei diedero certamente un rilevante contributo (basti pensare alle grandi figure di Maimonide, Avicenna, Averroè). Ma è importante ricordare che la condizione degli ebrei, sotto i mori – quantunque segnata da discreti margini di autonomia, e certamente di molto migliore rispetto a quella sopportata nei regni cristiani – fu comunque segnata da uno statuto (la cd. *dhimma*) di costante inferiorità giuridica, civile ed economica.¹⁶

Le sofferenze maggiori, però, vennero, indubbiamente, nella cornice della cosiddetta "Reconquista", ossia quel lungo periodo (IX-XV) di guerra in cui i cristiani si impegnarono a cacciare gli "infedeli" dalla terra di Spagna, assumendo la fede cattolica (intesa nel senso di una totale e letterale adesione alla dottrina ecclesiastica, in uno spirito di rigido assolutismo ideologico) come elemento centrale, costitutivo ed esclusivo dell'identità nazionale, e indirizzando la loro ostilità, più ancora che contro i musulmani, proprio contro gli ebrei, accusati (oltre che del solito "deicidio") anche di "tradimento" e collusione con l'Islam. Ricordiamo, in

¹⁴ Cfr. Rabello, "La conversione".

¹⁵ A.M. Rabello, "Sisebuto re di Spagna (612-621) e il battesimo forzato", in *Ebraismo e diritto*, II, 59ss.

¹⁶ Sul punto, cfr. E. Benbassa, A. Rodrigue, *Storia degli ebrei sefarditi. Da Toledo a Salonicco*, Einaudi, Torino 2004 (trad. it.), *passim*.

particolare: l'insieme di norme antiebraiche, ricordate come *Las partidas*, emanate nel XII secolo da Alfonso X; le violente persecuzioni in occasione della peste nera del 1348, di cui i giudei furono additati come responsabili; le reiterate stragi di ebrei perpetrate, nell'indifferenza delle autorità, nell'"estate di sangue" del 1391 (il 6 giugno a Siviglia, il 20 giugno a Toledo, il 9 luglio a Valladolid (solo per questo giorno, le cronache parlano di 250 morti));¹⁷ l'ordinanza di Valladolid, del 1412, che in pratica costringeva, col peso di un'infinità di vessazioni, alla conversione; la grottesca Disputa di Tortosa del 1413, una specie di pubblico processo attraverso il quale alcuni ebrei furono obbligati a dimostrare che il Messia non era ancora arrivato, venendo poi costretti, in assenza di tale 'dimostrazione', alla conversione.¹⁸

Di sinistra memoria, com'è noto, il Tribunale della Santa Inquisizione,¹⁹ che ebbe come suo principale e specifico compito quello di "smascherare", con tutti i mezzi, i criptogiudei, in difesa della cosiddetta "limpieza de sangre": concetto di carattere, com'è evidente, squisitamente biologico, non religioso, che avrebbe costituito il principale riferimento ideologico per le legislazioni razziste del XX secolo, e che dimostra in modo inconfutabile lo strettissimo legame intercorrente tra antisemitismo di matrice religiosa e di natura razziale (quantunque, al tempo, il concetto di 'razza' non fosse ancora oggetto di specifica speculazione teorica: ma l'idea, tipicamente spagnola, di "sangue" lo conteneva, praticamente, già tutto).²⁰

Per lunghi anni, gli scherani dell'Inquisizione andarono percorrendo le strade di Spagna, scrutando con attenzione i viandanti, alla caccia di quelli che erano considerati gravi "indizi" di colpa, ossia di ebraismo: il non mangiare carne suina; lo scrutare il cielo, il venerdì e il sabato sera (dando così l'impressione di volere ricavare, dalle stelle, l'ora di entrata e uscita dallo *shabàt*); l'indossare, il venerdì sera, abiti lindi; l'accendere delle candele; il fare il bagno nudi; il dimostrare, dall'alito, di avere mangiato aglio; l'osservare il digiuno nelle ricorrenze di *Purim* e *Kippur*; il biasciare delle parole con le labbra (o il semplice dare l'impressione di farlo); il benedire il pane e il vino; il posare le mani sul capo dei figli, per benedirli, o il dare loro nomi biblici e altro ancora.²¹ Bastava qualcuno di

¹⁷ Sul punto, cfr. P. Johnson, *Storia degli ebrei*, Longanesi, Milano 1991 (trad. it.), 247ss.

¹⁸ Id., 248ss.

¹⁹ Su cui, per tutti, H.Ch. Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies: Sicily, Naples, Sardinia, Milan, the Canaries, Mexico, Peru, New Granada*, Cambridge UP, Cambridge MA 1908; cfr. H. Kamen, *L'Inquisizione spagnola*, Feltrinelli, Milano 1966 (trad. it.); M. Alpert, *Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition*, Palgrave, New York 2001; R. Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento. Napoli e Bologna. La procedura inquisitoriale*, Sapere 2000, Roma 1990.

²⁰ Sul punto, cfr. Kamen, *L'inquisizione*, 133ss.

²¹ Cfr. A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1992, 230-231.

questi segni, per portare a un processo, alla tortura e, magari, alla morte (alla quale, è inutile dire, sarebbero stati certamente condotti anche Gesù, con tutti gli apostoli, Maria, Giuseppe e tanti altri). Nel 1460, uno speciale ufficio, il cd. *Fortalitium fidei*, fu istituito specificamente per la caccia ai marrani.²²

3. L'espulsione

Nel 1469 il matrimonio tra i sovrani cattolici Ferdinando di Aragona e Isabella di Castiglia pose le basi per l'unificazione delle due corone, che fu decretata ufficialmente nel 1479.²³ E fu, di nuovo, l'antisemitismo a fungere da principale collante politico e ideologico per il nuovo regno unificato di Spagna.

Nel 1478 fu attivato – su decreto di papa Sisto IV – un nuovo Tribunale inquirente, la cd. Nuova Inquisizione, ancora in funzione antimarrani²⁴ (reso tristemente celebre dalla ferocia dell'inquisitore Torquemada), nel 1480 fu ordinato che tutti i conversos (ossia gli ex ebrei convertiti, quantunque non accusati di criptogiudaismo) dovessero soggiornare fuori dalle mura, per evitare il rischio di “contaminazioni” con la popolazione cattolica “pura”, e nel 1483 tutti gli ebrei convertiti al cattolicesimo furono espulsi in massa dall'Andalusia. Il 16 novembre 1491 una violenta ondata di antisemitismo popolare fu motivata dal processo per l'uccisione del bambino Niño de la Guardia, poi santificato, di cui furono accusati degli ebrei, che avrebbero commesso l'infanticidio per motivi rituali.²⁵ Finché, il 31 marzo, fu, finalmente decretata l'espulsione di tutti gli ebrei dalla terra di Spagna. Data ultima per la partenza, il 3 agosto: giorno, com'è noto, passato alla storia anche come inizio del viaggio delle tre Caravelle, al cui equipaggio (a partire dal comandante, Cristoforo Colombo) appartenevano diversi marrani o discendenti di ebrei, e tra le cui recondite motivazioni – secondo una suggestiva ipotesi storiografica²⁶ – vi sarebbe stata anche quella di ritrovare, nelle lontane Indie, le dieci Tribù smarrite di Israele.

Solo quell'anno, si calcola che circa centocinquantamila ebrei abbandonarono la penisola,²⁷ dando inizio, con tale “secondo esilio”, alla

²² Benbassa - Rodrigue, *Storia degli ebrei*, 22ss.

²³ Sul punto, cfr. S. De Madariaga, *Storia della Spagna*, Cappelli, Rocca San Casciano 1957 (trad. it.), 28ss.

²⁴ Johnson, *Storia degli ebrei*, 252.

²⁵ López-Ibor, *Los judíos*, 84.

²⁶ Avanzata, con la forza di persuasive argomentazioni, da S. Wiesenthal (più conosciuto per il meritorio impegno profuso per assicurare alla giustizia un notevole numero di ex criminali nazisti): *Operazione Nuovo Mondo. I nuovi segreti del viaggio di Cristoforo Colombo verso le Indie*, Garzanti, Milano 1991 (trad. it.).

²⁷ Benbassa - Rodrigue, *Storia degli ebrei*, 25-26; López-Ibor, *Los judíos*, *passim*; G.N. Zazzu (a c.), *E andammo dove il vento ci spinse: la cacciata degli ebrei dalla Spagna*,

tormentata epopea del cd. ebraismo sefardita (così detto, com'è noto, dal nome ebraico della Spagna, *Sefaràd*, anche se con tale espressione, per estensione, si indicano anche molte comunità ebraiche mediterranee non originarie dalla penisola);²⁸ circa centomila avrebbero cercato scampo passando in Portogallo (da dove, però sarebbero stati nuovamente espulsi, nel 1498); un analogo numero di conversos sarebbero rimasti nel regno, andando incontro, per lo più, a un duro destino.²⁹

Quando perciò, nel 1503, caduta – con Federico I – la dinastia di Aragona, Napoli passò direttamente, come Vicereame, sotto il dominio del re di Spagna, Ferdinando II “il Cattolico”, le conseguenze, per la popolazione ebraica, non potevano farsi attendere.

Nel 1506 re Ferdinando ordinò che tutti gli ebrei portassero sugli abiti un segno distintivo di colore rosso; e il 2 novembre 1510 – sotto la spinta di una violenta predicazione antiggiudaica, promossa in primo luogo dalla Chiesa cattolica, tanto romana quanto locale – fu firmato, a Madrid, un bando di espulsione (poi controfirmato, a Napoli, il 22 novembre, e pubblicato il giorno dopo), in forza del quale dovettero abbandonare la città tutti gli israeliti, ad eccezione di coloro che fossero in grado di pagare ogni anno 3000 ducati alla casa reale (cosa che solo 200 famiglie sarebbero state in grado di fare). Si trattò in realtà (come recentemente evidenziato dal Colafemmina, che ne ha anche ripubblicato il testo originale)³⁰ di due distinte prammatiche di espulsione, una rivolta contro gli ebrei, e l'altra contro i neofiti (ossia gli ebrei convertiti o cristiani novelli, successivamente chiamati, in senso spregiativo, “marrani” [maiali]), emanate e promulgate contestualmente e simultaneamente.

Nel 1533 un successivo editto (poi sospeso) ordina nuovamente agli israeliti rimasti di convertirsi o di partire entro sei mesi, nel 1535 la tassa per poter restare sale a 10.000 ducati e nel 1541, infine, tutti gli ebrei, anche i più facoltosi, vengono definitivamente allontanati. Le cifre ufficiali (probabilmente assai esagerate) attestano di 30.000 persone espulse nel 1510, e di altre 42.000 nel 1541.

Se la Campania era divenuta, a rigor di diritto, *judenrein*, ovviamente ciò non comportò l'arresto della furia antisemita. Le cronache narrano di efferati atti di violenza perpetrati, nel XVI e nel XVII secolo, ai danni di

Marietti, Genova 1992, *passim*; Id., *Sepharad addio: 1492, i profughi ebrei dalla Spagna al ghetto di Genova*, Giuntina, Firenze 1991.

²⁸ Sul punto, per tutti, cfr. P. Días-Mas, *Los Sefardíes. Historia, lengua y cultura*, Ríopiedras, Barcelona 1986, *passim*; M.A. Bel Bravo, *Sefarad, los Judíos de España*, Silex, Madrid 2006; H.M. Sachar, *Adiós España. Historia del los sefardíes*, Thassalia, barcelona 1995 (trad. sp.).

²⁹ Cfr. Kamen, *Storia degli ebrei*, 234ss.

³⁰ Colafemmina, “1510, novembre 21”, 5-6. Il testo è riprodotto in appendice all'articolo, ed è tratto dalla Library of the Jewish Theological Seminary of America (New York). Specificamente sul bando di espulsione, cfr. anche Ruiz Martín, “La expulsión”; Stock, “L'editto”; Bonazzoli, “Gli ebrei”.

persone (residenti o di passaggio) accusate di partecipare all'«infame vizio della pravità giudaica». Ricordiamo solo la vicenda di dodici donne catalane che, nel 1571, vestite di abiti gialli, furono fatte salire su un palco innanzi alla chiesa dell'arcivescovado, e invitate a pronunciare pubblica abiura rispetto agli «errori» e alla «perfidia» della loro religione; le renitenti (due o quattro) furono condotte a Roma, per essere torturate e giustiziate. O, ancora, il caso di un pellegrino spagnolo, ricoverato nel 1687 all'Ospedale San Giacomo di Napoli, il quale, in fin di vita, confessò la propria fede mosaica: i religiosi presenti, per costringerlo ad abiurare, gli fecero ardere una mano sul fuoco, senza con ciò riuscire a piegarne la volontà.³¹

4. Il ritorno

Alcune famiglie ebraiche poterono fare ritorno a Napoli solo dopo l'avvento dei Borboni (nel 1734), e precisamente dopo l'emanazione di un proclama, firmato il 3 febbraio 1740 da Carlo III, col quale si concedeva alla "Nazione Ebraica" un salvacondotto affinché potesse "trafficare" ed eleggere domicilio nel Regno delle Due Sicilie: una scelta alla quale il sovrano fu indotto non già da considerazioni umanitarie, e meno ancora di principio o di diritto, ma dal proposito (che traspare con chiarezza dal contenuto dell'editto, molto minuzioso e dettagliato, principalmente volto ad assicurare gli ebrei sulla piena libertà e protezione di cui avrebbero goduto nello svolgimento dei loro traffici) di stimolare le attività commerciali, industriali e mercantili del reame.

Risposero al richiamo diversi ebrei, per lo più provenienti dall'Inghilterra e dai Paesi Bassi: già il 28 agosto 1741 risultarono censiti a Napoli 121 residenti di fede israelita. Ma contro quest'apertura si sollevò, di nuovo, un'aspra reazione ecclesiastica: il Papa in persona protestò, il nunzio di Napoli minacciò di ricorrere alla Corte di Spagna, il re fu appellato con dilleggio «Infans Carolus Iudaeorum» e fu accusato di correttezza con i crocifissori di Cristo, il gesuita padre Pepe sobillò la plebe contro la casa reale e contro i nuovi arrivati, un frate francescano si impegnò a persuadere la regina che mai avrebbe avuto prole maschile se i «deicidi» non fossero stati cacciati.³²

In questo clima, resisi conto dell'evidente fragilità delle promesse contenute nell'"editto di tolleranza", molti israeliti si allontanarono spontaneamente: i 121 del 1741 si ridussero, un anno dopo, a 75, e i pochi rimasti furono espulsi forzatamente da un nuovo bando, emanato dallo stesso Carlo di Borbone il 30 luglio 1747, con cui il sovrano, dichiarandosi sciolto, a causa della «dispreggevole condotta» degli ebrei, «dall'obbligo d'ogni graziosa promessa» precedentemente formulata,

³¹ Cfr. Lucrezi, "Ebrei a Napoli", 18-19.

³² Id., 19.

revocava il pomposo e magniloquente decreto promulgato sette anni prima. Per tutto il resto del secolo e nei primi decenni dell'Ottocento non si riscontra in terra campana (con alcune eccezioni durante il regno francese di Gioacchino Murat) quasi nessuna traccia di presenza israelita.

Dopo l'incendio della Rivoluzione Francese e delle campagne napoleoniche, mentre in tutta Europa già cominciava a vacillare il nuovo ordine imposto dalla Restaurazione, alcuni ebrei ricompaiono, senza clamore, sul suolo partenopeo. Nel settembre del 1831 si ha notizia di otto israeliti residenti a Napoli, i quali – su iniziativa di Isidoro Rouff, che alcuni decenni dopo sarebbe diventato Presidente della Comunità Ebraica cittadina – usavano riunirsi in una camera dell'Albergo Croce di Malta (in Largo del Castello, attuale piazza Municipio), prestata da un negoziante polacco, di nome Mendel, per celebrare funzioni religiose. L'anno seguente il minuscolo gruppo crebbe leggermente di numero e, soprattutto, si trovò a trarre vantaggio dal complesso gioco di equilibri e di alleanze che si andava intrecciando tra le potenze europee all'indomani del Congresso di Vienna. Gli austriaci, infatti, appoggiarono il ritorno sul trono dei Borboni, offrendo a tale scopo l'appoggio del loro esercito. L'operazione fu finanziata dalla banca Rothschild, e Carlo Meyer, di Francoforte sul Meno – uno dei quattro figli di Mayer Amschel, noto, in particolare, per il suo zelo religioso – si trasferì personalmente a Napoli, aprendo una filiale del rinomato Istituto di credito ed eleggendo dimora in un lussuoso palazzo sul lungomare, l'attuale Villa Pignatelli – acquistata dalla vedova di Sir Acton – ove una sala fu adibita ad oratorio.³³

La casa dell'influente banchiere divenne rapidamente un importante punto di riferimento, in grado di richiamare diverse altre famiglie ebraiche, per lo più dedite al commercio, le quali rappresentarono il primo nucleo di un'aggregazione già capace – nonostante il perdurare di una legislazione discriminatrice – di costruire e preservare una forma di identità culturale e religiosa. Del radicamento di Carl Rothschild nella vita cittadina sopravvive una singolare testimonianza in una grande tela a olio, dipinta a Napoli nel 1836 – insieme ad altre due – dal pittore ebreo tedesco Moritz Daniel Oppenheim, in occasione del matrimonio della figlia diciassettenne di Carl, Charlotte, nella quale il banchiere è ritratto, seduto in poltrona, sullo sfondo del Vesuvio, nell'atto di leggere il *Giornale di Napoli*. Dopo la partenza dei Rothschild dalla città, il dipinto fu portato a Francoforte, nella sede tedesca della banca, e da lì fu poi collocato in un ospizio ebraico, ove, verso il 1938, fu sfregiato dai nazisti, che vi incollarono frammenti di giornali e di carta igienica. Dopo la liberazione, gli angloamericani inviarono la tela all'Israel Museum di Gerusalemme, che l'ha prestata al Museum of Art di Tel Aviv, ove è tuttora custodita, e dove è stata recentemente “scoperta” da Nico Gabai, commerciante

³³ Id., 21-22.

israelo-napoletano, che l'ha segnalata al noto collezionista filatelico Gianfranco Moscati.³⁴

L'associazione degli ebrei napoletani poté essere ufficializzata solo dopo l'impresa di Garibaldi e la nascita del Regno d'Italia, sull'onda del nuovo clima laico e liberale che, sconfitto il clericalismo borbonico, alimentò la libera pratica del pluralismo religioso e culturale (già ufficialmente riconosciuto, nel Regno sabaudo, dallo Statuto Albertino del 1848), permettendo, anche a Napoli, l'apertura di templi di culti acattolici, quali l'anglicano e il luterano. Nel dicembre 1861 fu redatto un "Progetto per la fondazione di una Comunità Israelitica di Napoli" e fu aperta una sottoscrizione di fondi, con il duplice, dichiarato proposito di garantire ai fedeli un appropriato luogo di culto e di assicurare ai defunti una degna sepoltura, in uno spazio apposito, separato dai sepolcri cristiani.

Nel 1864 il progetto giunse a realizzazione, con l'inaugurazione ufficiale della Università Israelitica di Napoli, evento registrato anche sul *Corriere della sera* del 19 giugno. Come sede fu scelto un ampio appartamento preso in affitto in via della Cappella Vecchia, presso Piazza dei Martiri, ancor oggi sede della Comunità. Primo rabbino fu Beniamino Artom di Asti.³⁵ Nel maggio 1894 il Consiglio Direttivo della Comunità dispose l'istituzione di una scuola gratuita per l'istruzione religiosa dei fanciulli, e nel luglio 1897 fu emanato un regolamento per il servizio mortuario del cimitero israelitico.

Il 5 luglio 1900 il Consiglio rivolse domanda al re per ottenere la qualifica di Ente Morale: domanda che fu sollecitamente accolta da Vittorio Emanuele III (lo stesso sovrano, salito al trono dopo il regicidio del 29 luglio, che, trentotto anni dopo, avrebbe poi firmato le leggi razziali), attraverso un apposito decreto, sottoscritto il 28 ottobre dello stesso anno. La richiesta del re, di approntare uno Statuto, veniva esaudita con grande rapidità, tanto che lo stesso veniva approvato dall'Assemblea generale il 25 novembre, a meno di un mese di distanza dal regio decreto. Nello Statuto venivano indicati gli organi dell'Ente – Assemblea, Consiglio Direttivo e Presidente – e ne venivano specificate le finalità religiose, educative, assistenziali e benefiche (accogliendo, in particolare, le ultime volontà del barone Adolfo de Rothschild – figlio di Carlo -, scomparso lo stesso anno, il 7 febbraio, il quale aveva fatto all'Università dei legati per la fondazione e il mantenimento di un ospedale per fanciulli israeliti indigenti e di una scuola per bimbi ebrei). Altre Università ebraiche italiane (come la bolognese, nel 1911, e la fiorentina, nel 1914), avuta notizia dello Statuto redatto dalla Comunità partenopea, ne chiesero

³⁴ Id., 22.

³⁵ Id., 23.

copia, per poterlo usare come modello. Stessa richiesta fu avanzata, nel 1901, evidentemente per altri motivi, dal consolato dell'impero russo.³⁶

5. La revoca

È però importante notare, nel cinquecentesimo anniversario della cacciata degli ebrei da Napoli, che il decreto di espulsione del 1510 non è mai stato oggetto di esplicita revoca, ma è stato semplicemente considerato decaduto, insieme al regno borbonico, in forza dell'estensione anche all'Italia meridionale dei diritti di libertà riconosciuti dallo Statuto Albertino.

Quanto, invece, all'editto di espulsione dalla Spagna, del 1492, una prima elusione del suo dettato fu proposta al re Filippo IV, nel XVII secolo, dal ministro conte di Olivares, che ipotizzò la creazione a Madrid di un quartiere ebraico (simile a quello di Roma), per poter beneficiare (come al solito) dei commerci ebraici, e rimediare così, in parte, alle cattive condizioni finanziarie del regno; e una proposta di revoca fu avanzata, con analoghe motivazioni, dal ministro delle finanze di Carlo IV, Don Pedro Varala, nel 1802. Entrambe le proposte furono respinte, per l'intransigente opposizione della Chiesa.³⁷

Verso la metà del XIX secolo, per una serie di ragioni politiche e culturali, l'influenza clericale sull'insieme della società spagnola cominciò a perdere, in una certa misura, di forza.³⁸ Evidente segno di ciò, l'emanazione della cd. "Gloriosa Costituzione" del 1869, che, all'articolo 21, riconosceva piena libertà religiosa (anche attraverso l'esercizio pubblico del culto) a tutte le minoranze (pur non menzionando specificamente gli ebrei in quanto tali), rendendo così implicitamente inapplicabile e superato il vecchio decreto di espulsione, in quanto incostituzionale.³⁹ Ma, nel 1876, fu approvato il testo di una nuova Carta Costituzionale, nel quale, all'art. 2, si sanciva che gli ebrei potessero praticare il proprio culto solo in forma privata.

Cominciarono però a levarsi delle voci contro tale discriminazione, soprattutto da parte di uomini di cultura (fra cui si ricordano, in particolare, gli scrittori Benito Perez e Angel Pulido Fernandez),⁴⁰ finché, nel 1909, l'articolo 2 della Costituzione fu abrogato e, nel 1910, fu finalmente istituita a Madrid, in forma ufficiale, per la prima volta, una Comunità Ebraica (sia pur di esigua consistenza numerica), il cui fondatore, Ignacio Bauer, fu il primo ebreo a fare ingresso nelle *Cortes*.

³⁶ Id., 24.

³⁷ Cfr. J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España moderna y contemporánea*, ISTMO, Madrid 1986, 188-189.

³⁸ Cfr. De Madariaga, *Storia della Spagna*, 148ss.

³⁹ Cfr. Caro Baroja, *Los Judíos*, 188.

⁴⁰ Cfr. Id., 201-202.

Dopo la Grande Guerra, nel 1924, il generale Miguel Primo Rivera – che si era impadronito del potere, ponendosi a capo di una giunta militare⁴¹ – firmò un decreto che concedeva a tutti i discendenti di coloro che, nei secoli passati, fossero stati espulsi dal regno di Spagna una «carta de naturaleza», in forza della quale avrebbero potuto acquisire automaticamente la cittadinanza spagnola. Il decreto (che sarebbe poi stato abilmente utilizzato da Giorgio Perlasca, nella Budapest occupata dai nazisti, per offrire protezione, come finto console di Spagna, agli ebrei ungheresi, considerati, in quanto sefarditi, cittadini spagnoli)⁴² non faceva esplicita menzione degli ebrei, ma era principalmente a loro che rivolgeva, evidentemente, i suoi effetti.

Dopo l'esito della guerra civile del 1936-39, la Spagna sembrò nuovamente imboccare la strada di una politica improntata a un clericalismo rigido e intollerante, e più volte provvedimenti normativi e giurisprudenziali (in particolare, negli anni '50) ribadirono il carattere preminente, sul piano civile, della fede cattolica, riconosciuta come unica religione di stato. Eppure, fu proprio il generale Francisco Franco, il 6 dicembre 1968, a emanare il primo, formale decreto di revoca dell'editto di espulsione degli ebrei. È interessante notare che tale revoca – che avrebbe potuto, in teoria, essere sfruttata come arma propagandistica, in un momento in cui la Spagna soffriva di una pesante condizione di isolamento nella comunità internazionale – fu disposta “in sordina”, ottenendo poca pubblicità all'interno del Paese e nessuna risonanza all'estero: in linea, si può dire, col carattere schivo ed enigmatico di Franco, che durante la persecuzione nazista, aprì la porta e salvò la vita ad almeno 50.000 ebrei (infinitamente di più di quanto abbiano fatto tutte le nazioni democratiche, pur avversarie militari – diversamente dalla Spagna – di Hitler), ma, anche in questo caso, senza mai esibire o rivendicare tale gesto umanitario.⁴³

Nel 1978, caduta la dittatura, la Spagna si dotava di una nuova Costituzione, limpidamente democratica, che pareva lasciare definitivamente alle spalle ogni misura discriminatoria del passato. Restava ancora, per completare la “riconciliazione” con gli ebrei, un ultimo, importante passo, quale il riconoscimento ufficiale di Israele e il formale

⁴¹ Cfr. De Madariaga, *Storia della Spagna*, 322ss.

⁴² Cfr., sul punto, il diario dello stesso Perlasca: *L'impostore*, Il Mulino, Bologna 1997; nonché E. Deaglio, *La banalità del bene*, Feltrinelli, Milano 1993; e, da ultimo, AA.VV., *Giorgio Perlasca, un italiano scomodo*, Chiarelettere, Milano 2010.

⁴³ Sul punto, Deaglio, *La banalità*, 125-126 (il paragrafo è intitolato, appunto: “Francisco Franco, il salvatore laconico”). Cfr. anche H. Avni, *España, Franco y los judíos*, Altalena, Madrid 1982 (trad. sp.); A. Marquina Barrio, “La España de Franco y los judíos”, in R. Izquierdo Benito et al. (a c.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Universidad de Castilla, la Mancha 2000, 191-200; B. Rother, *Franco y el Holocausto*, Marcial Pons, Madrid 2001 (trad. sp.).

allacciamento di relazioni diplomatiche tra i due stati.⁴⁴ Tale passo fu compiuto nel 1986, e ad esso si volle dare una particolare risonanza pubblica, attraverso una solenne cerimonia, celebrata a Madrid il 17 giugno, a cui parteciparono i Capi del governo dei due Paesi (Felipe Gonzalez e Shimon Peres), nel corso della quale fu esplicitamente ricordata la ferita del 1492, che, quel giorno, si intendeva, per quanto possibile, risanare, attraverso un nuovo patto di amicizia tra la nuova Spagna democratica e la risorta patria del popolo ebraico.⁴⁵

Sei anni dopo, nel 1992, nel quinto centenario dell'espulsione, il governo spagnolo avrebbe poi annunciato l'adozione di nuove misure per favorire la concessione della cittadinanza spagnola agli ebrei sefarditi che ne avessero fatto richiesta; ma non risulta che tale possibilità sia stata presa in considerazione da un numero significativo di persone. L'approdo del "secondo esilio", per la stragrande maggioranza dei discendenti degli esuli del 1492, non sarebbe stata la terra di Spagna.

⁴⁴ Sul valore giuridico del riconoscimento diplomatico fra stati, cfr. G. Sperduti, *Il riconoscimento internazionale di Stati e di Governi*, Giuffrè, Milano 1953; U. Villani, "Riconoscimento", in *Enciclopedia del Diritto* 40 (1989) 633ss.; J.J.A. Salmon, "Reconnaissance d'Etats", *Revue belge de droit international* (1992) 226ss.; J. Verhoeven, "La reconnaissance internationale: décline ou renouveau?", *Annuaire français de droit international* (1993) 7ss.; M.J. Peterson, *Recognition of governments: legal doctrine and state practice 1815-1995*, MacMillan, New York 1997; E. MacWhinney, "New international law and international law-making: new thinking on recognition and state succession", *Chinese Yearbook of International Law and Affairs* 16 (1998) 33ss.; J. Klabbers et al. (a c.), *State practice regarding state succession and issues of recognition. The pilot project of the Council of Europe*, Brill, Leiden 1999; L. Buur, H. M. Kyed (a c.), *State recognition and democratization in Sub-Saharan Africa: a new dawn for traditional authorities*, Palgrave, New York, 2007; H.G. Schermers, N.M. Blokker, *International institutional law: unity within diversity*, Hotei, London - Boston 1995³, 1133ss. In generale sulla questione degli accordi internazionali fra stati nel quadro del vigente sistema di diritto internazionale, per tutti, cfr. T. Treves, *Diritto internazionale*, Giuffrè, Milano 2006 (ultima ed.); M. Panebianco, *Diritto internazionale pubblico*, Editoriale Scientifica, Napoli 2008.

⁴⁵ Sul punto, cfr. A. Marquina Barrio, "La normalización de relaciones diplomáticas entre España y Israel", *Revista de Estudios Internacionales* 7/4 (1986).

GIANCARLO LACERENZA

L'espulsione degli ebrei di Spagna in un dipinto nel Palazzo Reale di Napoli

Non avendo preparato una comunicazione specifica per il convegno sul 1510, al quale prevedevo – come infatti è avvenuto – di essere già sin troppo presente come organizzatore, nella relazione iniziale, nei saluti conclusivi e nel coordinamento delle sessioni, il mio contributo agli Atti consisterà nella segnalazione di un documento iconografico piuttosto eccezionale che, se non erro, non è ancora uscito dall'ambito degli studi storico-artistici né tanto meno è stato mai richiamato o commentato in rapporto alla storia della presenza degli ebrei nel Regno di Napoli, o alla loro espulsione, così come all'espulsione ebraica dai dominî iberici, cui direttamente (ma come vedremo, forse non esclusivamente) esso si riferisce.

Si tratta di un dipinto murale,¹ sormontato da una didascalia in lettere d'oro, raffigurante la cacciata degli ebrei dalla Spagna e che si trova, ben visibile, a chiusura della decorazione pittorica sulla volta della galleria, ora nota come Sala VIII o degli Ambasciatori, nel Palazzo Reale di Napoli (figg. 1-4). Benché il soggetto si riferisca, in un momento simbolico, all'espulsione del 1492 e non a quella del 1510, la sua presenza in un importante spazio di rappresentanza napoletano dichiara l'implicito collegamento fra le due espulsioni, tanto più che quella italiana fu solo il completamento di quella iberica, resa possibile dall'affermarsi del dominio spagnolo sull'Italia meridionale dopo aver messo definitivamente fuori gioco, con la battaglia del Garigliano del 29 dicembre 1503, le pretese territoriali dei Francesi.²

¹ Più di recente pubblicato in J.-M. Kliemann, *Gesta dipinte: la grande decorazione nelle dimore italiane dal Quattrocento al Seicento*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 1993, 201-202, fig. 239; ma soprattutto discusso in J.L. Palos, *La mirada italiana. Un relato visual del imperio español en la corte de sus virreyes en Nápoles (1600-1700)*, PUV, València 2010, 128-129, 155-158, 163 e fig. 4.11.

² Sulle transizioni dinastiche avvenute nel Regno di Napoli negli anni 1495-1503 e le loro ricadute sulla presenza ebraica locale, cf. V. Bonazzoli, "Gli Ebrei del regno di

L'affresco non è affatto isolato, ma si trova inserito in un ciclo di quattordici riquadri usualmente indicati in letteratura, seguendo senza troppa attenzione una sommaria indicazione del Celano, come "Fasti della Casa di Spagna", undici dei quali realizzati dal celebre Belisario Corenzio (1558/1560-1646 c.a), con il concorso di Onofrio De Lione (1608-1656) e del fratello di questi Andrea (1610-1685), presumibilmente negli anni '30 del XVII secolo.³

Nella ripartizione dei vari riquadri, la collocazione del dipinto con l'espulsione ebraica al centro dell'intradosso di uno dei due archi di sfondo, gli conferisce una certa prominenza (fig. 2).⁴ La didascalia in stucco dorato ECHA ALOS IUDIOS DE ESPANA. MCCCCLXXXX (*Echa a los Judíos de España, MDCCCLXXX*) – non perfettamente centrata, quindi le due unità mancanti dell'anno 1492 potrebbero essere cadute da tempo e non essere mai state ripristinate – rende inequivocabile l'interpretazione del soggetto, peraltro in buona compagnia con altri "fasti" dello stesso tenore, in cui si trovano anche le sconfitte musulmane di Granada e Alpujarras.⁵

Tutti i riquadri si riferiscono a imprese compiute o soltanto attribuite a Ferdinando II di Aragona detto il Cattolico (1452-1516), ed è notevole che in almeno uno di essi, quello dell'incontro con S. Francesco di Paola, la figura del monarca iberico sia stata sovrapposta a quella di Ferdinando I d'Aragona re di Napoli (1424-1494), più noto come Ferrante, secondo il Palos per «deliberata manipolazione storica», di obiettivo evidentemente politico.⁶ Un chiaro intento di raccordo e continuità fra i due poli mediterranei nel dominio ispanico del XVII secolo emerge tuttavia anche

Napoli all'epoca della loro espulsione. Il parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)", *Archivio Storico Italiano* 139: 179-287; G. Lacerenza, "Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)", in L. Barletta (a c.), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Istituto Suor Orsola Benincasa - Cuen, Napoli 2002, 357-427: 413-418.

³ V. Pacelli, "Affreschi storici in Palazzo Reale", in R. Pane (a c.), *Seicento napoletano. Arte, costume, ambiente*, Edizioni di Comunità, Milano 1984, 158-179: 163; M. Causa Picone, A. Porzio, "Catalogo", in *Il Palazzo Reale di Napoli*. AAST. Napoli 1986, 45-108: 66-68. Sulle presunte raffigurazioni delle «Glorie della Casa di Spagna» nella sala, cf. C. Celano, *Notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli*, a c. di G.B. Chiarini, IV, Chiurazzi, Napoli 1870, 610-611.

⁴ Anche secondo Palos, *La mirada*, 129, il dipinto chiude la volta «a modo de colofón».

⁵ Negli altri riquadri appaiono, infatti: la guerra contro Luigi XII di Francia; gli Spagnoli che soccorrono Genova assediata dai Francesi; la guerra contro Alfonso di Portogallo; la battaglia di Alpujarras contro i "Mori"; la presa di Granada; la conquista delle Canarie; l'ingresso di Ferdinando II a Barcellona; il giuramento di fedeltà dei Siciliani allo stesso sovrano; la scoperta del Nuovo Mondo; l'incontro con Francesco di Paola. Altre date nelle didascalie sono errate: cf. Palos, *La mirada*, 131.

⁶ Cf. Palos, *La mirada*, 130, 144 e in generale l'intera discussione sulla Sala VIII, 109-163 (cap. 4).

nella decorazione della non lontana Seconda Anticamera (anche nota come Sala IV o di Alfonso il Magnanimo), il cui ciclo di affreschi, ancora di Belisario Corenzio, riguarderebbe i “Fasti della Casa d’Aragona”.⁷ Vi campeggia sulla volta l’ingresso trionfale a Napoli di Alfonso I, che «dopo molti anni di guerra entra in Napoli trionfando» e acclamato fra rami di palma come un re liberatore, quasi messianico,⁸ e dietro il cui baldacchino sono visibili tra la folla alcuni personaggi in abito orientale, uno dei quali, col capo coperto da un velo giallo, è certamente un ebreo (figg. 5-6).⁹

L’immagine dell’espulsione vede in primo piano, a sinistra, un Ferdinando II canuto e intransigente *ordinator rerum*, il quale con l’indice alzato della mano destra sembra ammonire gli esuli e spiegare ai due personaggi ai lati, in abito seicentesco e quindi contemporaneo alla committenza, la scena che si prospetta a poca distanza: un folto gruppo di profughi, chini sotto le bastonate della soldataglia, carichi di masserizie e condotti a forza fuori da una città dall’architettura ben caratterizzata. Un grande edificio a destra, forse una sinagoga, appare stranamente del tutto vuoto – in scene di massa dello stesso genere, infatti, generalmente case e palazzi sono gremiti di persone a finestre e balconi – mentre sullo sfondo, a sinistra, fervono i lavori per l’edificazione o il restauro di una chiesa, di cui si sta per ultimare la cupola. La fretta e la concitazione di portare presto a termine la nuova fabbrica richiama alla mente l’immagine dei napoletani che, nel 1493, in una sola notte avrebbero costruito una chiesetta dedicata a San Sebastiano come ex voto per la cessazione della peste introdotta qualche mese prima, come si credeva, dall’arrivo dei profughi di Spagna: un piccolo edificio sacro eretto presso Porta Capuana,

che fo fatto in una notte et uno dì per lo miracolo della pesta che fo in Napole, et ordinata delli citatine de la terra, tanto lo Regiente quento ditte

⁷ Picone - Porzio, “Catalogo”, 60-62; Kliemann, *Gesta dipinte*, 202 fig. 236; A. Porzio, “Arte e storia in Palazzo Reale di Napoli”, in M.A. De Cunzio (a c.), *Il Palazzo Reale di Napoli*, Fiorentino, Napoli [1994], 41-109: 50; Palos, *La mirada*, 85-95, 85-86, e fig. 3.4.

⁸ Il dettaglio non è sfuggito al Palos, *La mirada*, 85, il quale forse un po’ arditamente propone un accostamento a Mt 21:8 («La folla numerosa stendeva a terra i propri mantelli, mentre alcuni tagliavano rami dagli alberi e li stendevano in strada»). Ma la pompa magna del trionfo aragonese esclude ogni volontà di richiamo all’umile ingresso del re-messia nella Città Santa.

⁹ Si può osservare che nessun personaggio simile appare nelle varie raffigurazioni quattrocentesche dell’ingresso di Alfonso I a Napoli, avvenuto il 23 febbraio 1443; mentre i personaggi barbuti e con turbante in un’edicola laterale dell’arco trionfale del Castel Nuovo, altro non sono che gli ambasciatori di Tunisi guidati da Sidi Ibrahim: R. Filangieri, *Castel Nuovo: reggia angioina e aragonese di Napoli*, Arte Tipografica, Napoli 1934, 110; Id., *Scritti di paleografia e diplomatica, di archivistica e di erudizione*, Ministero dell’Interno, Roma 1970, 138.

citatine, chi menava la cauze et chi carriava le prete, et li fabbricature a fabricare. Quale moria fo quella delli Giudieye.¹⁰

Qui tuttavia il riferimento è un po' più alto e preciso: l'edificio tratteggiato dal Corenzio richiama direttamente il tempietto bramantino all'interno di S. Pietro in Montorio, a Roma, realizzato come *votiva ecclesia* proprio per volontà e a spese di Ferdinando e Isabella: alle cui spalle, sulla sinistra, svetta l'alto campanile della chiesa maggiore, con la facciata per esigenze di veduta considerevolmente arretrata: mentre probabilmente lo stesso palazzo a destra nel dipinto napoletano è ispirato all'edificio esterno d'ingresso al chiostro, di cui condivide anche il portale bugnato (figg. 7-8).¹¹ Vi è dunque, nel dipinto, una sovrapposizione di luoghi senza dubbio singolare: la Spagna dell'espulsione è stata trasferita a Roma, e infine a Napoli, dove si ritrovano entrambe.

Nella scena dipinta dal Corenzio, con i profughi malmenati dai regi sgherri con armi e bastoni, anch'essi abbigliati secondo l'uso seicentesco, è evidente la ricerca del realismo. Baricentro dell'intera composizione è la figura del soldato posto in mezzo, fra il sovrano e gli ebrei, il quale mentre serra con la destra un'alabarda cruciforme, con l'altra mano sospinge verso l'esterno dalla scena e senza tanti riguardi il gruppetto di israeliti alla sua sinistra, non casualmente formato da esponenti delle categorie socialmente più deboli: un vecchio, una donna, un bambino col berretto giallo tirato per il braccio dalla madre; un cane. Chiude il gruppo una donna più anziana che stringe al petto una gallina, mentre al di dietro, contenuti da una fila di soldati la cui presenza il pittore lascia intuire solo dalla punta delle lance, è una serie di volti mesti e braccia e mani che sollevano orci, catini, involti confezionati in fretta (fig. 4).

Difficile non rilevare nel dipinto una manifestazione di simpatia nei confronti degli esuli, nei cui gesti affaticati e nella fisionomia contratta dal dolore, ma comunque dignitosa, manca completamente la connotazione spesso sovraccarica, quando non grottesca o aspramente caricaturale, di solito riservata agli ebrei nei contesti figurativi in cui non sono semplicemente gli attori del narrato biblico, comune nell'iconografia sacra e di cui nella Napoli del Seicento lo stesso Corenzio fu uno dei maggiori maestri. Ma qui occorre fermarsi, per mancanza di documenti d'appoggio circa il possibile punto di vista del pittore, o del funzionario vicereale che ne seguì i lavori: uno dei due, probabilmente, ritratto nel personaggio

¹⁰ R. Filangieri, *Una cronaca napoletana figurata del Quattrocento*, Arte Tipografica, Napoli [1956], 257.

¹¹ L'identificazione, limitata al tempietto, anche in Palos, *La mirada*, 156-157, fig. 4.16; ma sul complesso gianicolense si veda ora l'accurato studio di F. Cantatore, "A proposito del tempietto di San Pietro in Montorio", in Ead. et al. (a c.), *Metafore di un pontificato: Giulio II (1503-1513)*, Atti Conv. Roma 2008, Roma nel Rinascimento, Roma 2010, 457-481.

dietro al sovrano, all'estrema sinistra, troppo ben caratterizzato per non essere ispirato a un individuo ben preciso (il stesso Corenzio?) e il cui sguardo abbassato lascia intendere, almeno a mio modo di vedere, scarsa soddisfazione per la scena.¹²

L'esistenza di questo dipinto, dal soggetto senz'altro raro¹³ in una delle principali gallerie di Palazzo Reale – forse anche la sala del governo, come si è pensato¹⁴ – spero che possa introdurre qualche utile spunto in una futura discussione sul ruolo degli ebrei nelle dinamiche e nell'ideologia di autorappresentazione del potere viceregnale nella società napoletana del secolo XVII: in cui, nonostante le espulsioni del 1492, del 1510 e del 1541, il problema della presenza ebraica nel Regno era stato tutt'altro che risolto.¹⁵

¹² Secondo invece Palos, *La mirada*, 163, non mancherebbero nell'affresco alcuni dei più comuni stereotipi relativi agli ebrei: la ricchezza (desumibile dagli abiti) e l'attaccamento ai beni materiali (simbolizzato da involti e fagotti). Questa lettura non mi trova affatto d'accordo.

¹³ Il tema dell'espulsione degli ebrei dai domini iberici non mi risulta essere stato molto frequentato nelle arti figurative di Spagna nel Cinque e del Seicento: l'espulsione del 1492 e ancora più il destino di Granada saranno invece abbondantemente recuperati nella pittura storica del tardo Ottocento.

¹⁴ Cf. Palos, *La mirada*, 109, fidando su D.A. Parrino, *Teatro eroico, e politico, de' governi de' Viceré del Regno di Napoli*, II, Parrino e Mutii, Napoli 1692, 169.

¹⁵ Vi è materia, su questo, per un altro convegno. Nel frattempo, sulla persistenza ebraica, criptoebraica e giudaizzante, oltre che dei neofiti, in Italia meridionale nel periodo posteriore alle espulsioni, si vedano in generale N. Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990 (1915¹), 237-239; M.A. Sirago, "L'inserimento di una famiglia ebraica portoghese nella feudalità meridionale: i Vaaz a Mola di Bari (circa 1580-1806)", *Archivio Storico Pugliese* 40 (1987) 119-158; C. Colafemmina, "Gli ebrei in Calabria durante il Vicereame spagnolo", *Sefer yuhasin* 18-19 (2002-3) 11-29; P.A. Mazur, *The New Christians of Spanish Naples, 1528-1671: A Fragile Elite*, Palgrave Macmillan, Houndmills (Basingstoke, Hampshire) - New York 2013, e il contributo in questo stesso volume, "Un'alleanza ambigua: i nuovi cristiani, il viceré e la costruzione del dominio spagnolo a Napoli". Per i risvolti inquisitoriali: L. Amabile, *Il Santo Ufficio dela 'Inquisizione in Napoli*, Lapi, Città di Castello 1892; G. Romeo, "La suggestione dell'ebraismo tra i Napoletani del tardo Cinquecento", in M. Luzzati (a c.), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Atti Conv. Livorno-Pisa 1992, Laterza, Roma - Bari 1994, 179-216; P. Scaramella, "La campagna contro i giudaizzanti nel Regno di Napoli (1569-1582): antecedenti e risvolti di un'azione inquisitoriale", in *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei*, Atti Conv. 1999, Accademia Nazionale del Lincei, Roma 2003, 357-373.



Figg. 1-2: Palazzo Reale di Napoli, Sala VIII o degli Ambasciatori e particolare della volta (tutte le immagini per concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, © Palazzo Reale di Napoli).



Fig. 3: Belisario Corenzio, *Cacciata degli ebrei dalla Spagna*.



Fig. 4: Belisario Corenzio, *Cacciata degli ebrei dalla Spagna*, particolare.



Figg. 5-6: Palazzo Reale di Napoli, Sala IV (Seconda Anticamera)
o Sala di Alfonso il Magnanimo; Belisario Corenzio,
ingresso a Napoli di Alfonso I e particolare.



Fig. 7: Antonio Tempesta, *Pianta di Roma*, particolare di S. Pietro in Montorio (1593).

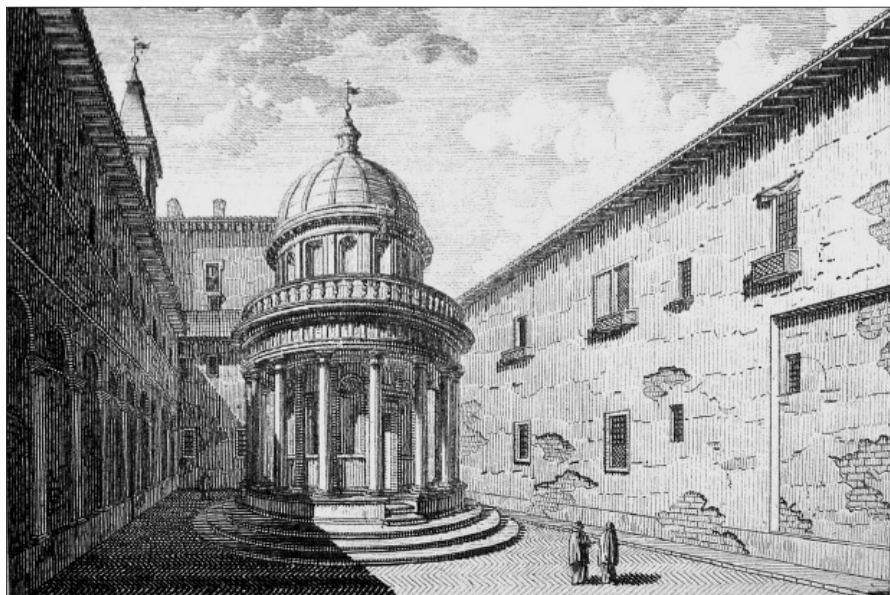


Fig. 8: Giovanni Battista Ciprani, *Veduta del tempietto di Bramante* (1794).

FINITO DI STAMPARE DA CORPO 16 - BARI
NEL MESE DI APRILE 2013

PUBBLICAZIONI DEL CENTRO DI STUDI EBRAICI
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

SEFER YUHASIN

Review for the History of the Jews in South Italy
Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale

In 8°, ISSN 2281-6062

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

I

Atti delle giornate di studio per i settant'anni delle leggi razziali in Italia (Napoli, Università "L'Orientale" - Archivio di Stato, 17 e 25 novembre 2008), a cura di Giancarlo Lacerenza e Rossana Spadaccini, CSE, Napoli 2009. In 8°, 272 pp., ISBN 978-88-6719-020-1.

II

Angelo Garofalo, *L'unzione di Davide (1Sam 16,1-13). Prologo profetico al ciclo dell'ascesa*, CSE, Napoli 2012. In 8°, 142 pp., ISBN 978-88-6719-021-8.

III

1. Giancarlo Lacerenza, *Dibbuk ebraico. Edizione critica e traduzione annotata*, CSE, Napoli 2012. In 8°, 144 pp., ISBN 978-88-6719-010-2.

2. Aurora Egidio, *Dibbuk russo. Introduzione, testo, traduzione*, CSE, Napoli 2012. In 8°, 144 pp., ISBN 978-88-6719-011-9.

3. Raffaele Esposito, *Dibbuk yiddish. Introduzione, traduzione e nuova edizione del testo originale*, CSE, Napoli 2012. In 8°, 176 pp., ISBN 978-88-6719-013-3.

4. *Il Dibbuk fra tre mondi: saggi*, a cura di Giancarlo Lacerenza, CSE, Napoli 2012. In 8°, 144 pp., ISBN 978-88-6719-014-0.

IV

1510-2010: Cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale. Atti del convegno internazionale (Napoli, 22-23 novembre 2010), a cura di Giancarlo Lacerenza, CSE, Napoli 2013; In 8°, 160 pp., ISBN 978-88-6719-052-2.

ISBN 978-88-6719-052-2